Biblioteka SLUŽBE BOŽJE

Knjiga — 11

ATANAZIJE VELIKI

PISMA O KRISTU I DUHU

PREVEO, NAPISAO UVOD I BILJEŠKE

MARIJAN MANDAC

Lektor: Jakov Bubalo

Naslovnu stranu izradio:
Ante Branko Periša

SB

SLUŽBA BOŽJA

Makarska

1980.

Naslov izvornika: *Toû en hagíois patròs hêmôn Athanasíou arkhiepiskópou Aleksandreías Epistolê pròs Serapiôna Thmouéôs epískopon; pròs Epíkteton Korínthou,* u *Patrologiae cursus completus Patrum graecorum,* t. 26; S. *Athanasius,* 2, Pariz, 1857, 529A—676C; 1049 — 1070.

Izdavač: »Služba Božja«, Makarska, Žrtava fašizma 1

Izdaje se s dopuštanjem crkvenih poglavara

Odgovara: Šimun Šipić, Makarska, Žrtava fašizma 1

Tisak: TRO »Franjo Kluz« — Omiš

P R E D G O V O R

»... pisati o ovakvim umovima nije nikad rano ni kasno. Genij je uvijek aktualan i svagdje — pa i u Hrvatskoj«.

A. G. Matoš, Sabrana djela, IX, 41.

Često sam se pitao zašto rado čitam otačka djela. Razlog je, zacijelo, i u tom što posjeduju dah davnine te što su duboke misli i ponekad zanosnog stila. Ipak me nešto drugo još više privlači tim iskonskim spisima. Kad, naime, u ruke uzmem Evanđeoske uspomene, osjećam se u Kristovoj nazočnosti i društvu njegovih prvih drugova. Gotovo da kroz štivo s njima razgovaram. Otačka djela, doduše, ne rađaju u meni takvu prisnost s Gospodinom i Apostolima jer samo posredno upućuju na njih. Ali se u tim djelima razabire jednostavna i postojana vjera u svaku riječ i slovku zabilježenu u novozavjetnoj oporuci. Oci Evanđelje prihvaćaju djetinjom odanošću i prostodušnošću. Čovjek ima dojam da je Nazarećanin za njih netko s kim dnevice zbore i neprestano druguju. To osvaja u tih drevnih spisatelja. Danas znanstveni bogoslovi tek mukotrpnom raščlambom dopiru do evanđeoske istine, a Oci su neposrednim zahvatom ponirali u smisao biblijskog navještaja.

Atanazije je jedan od znamenitijih Otaca. Zato u ovom spisu govorim o njemu i prevedoh dva njegova kraća djela. Atanazije u PISMIMA SERAPIONU podjednako dugo piše o Duhu i Kristu, iako je PISMA prvenstveno napisao kao svjedočanstvo o božanstvu Duha Svetoga. Ali o Duhu se ne može govoriti bez Krista kao što se ni Isusa ne razumije bez Božjega Duha. Za tim sam Atanazijevim PISMIMA i zbog toga posegnuo jer sam htio upotpuniti izvore za poznavanje ranocrkvene pneumatologije. Prijevodom PISAMA SERAPIONU uz Bazilijevo djelo o Duhu Svetom dobivamo glavne otačke pneumatološke tekstove. A PISMO EPIKTETU slovi kao temeljni kamen u kristološkoj zgradi davne Crkve.

U naslovu ove knjige izostavio sam časna imena Serapiona i Epikteta. Bojao sam se da će se čitatelj zbuniti pred tim čudnim

nazivima te zato možda mimoići i samog Atanazija. Tako sam, na žalost, nanio stanovitu nepravdu toj dvojici dragih biskupa.

Bila mi je želja da se uz prijevod donese i izvorno slovo. Ali, kako je to odveć skupo, od toga se odustalo. Poteškoći sam na taj način donekle doskočio što uz prijevod naznačujem i stupce grčkog izdanja. Tako znatiželjnik može lako pronaći Atanazijevu izvornu riječ.

Kad se ljeti ili za semestarskih praznika nađem u velikim evropskim teološkim bibliotekama i pogledam što se u patristici učinilo od prošle godine, vazda ostanem zapanjen. Toliko se istražuje otačka misao da mi se učini kao da teološki znanstvenici ništa drugo ni ne rade već izučavaju Oce. Ta mi činjenica ulijeva veliku nadu. Vjerujem da će proučavanje Otaca mnogo doprinijeti kršćanskoj obnovi. Kršćani će se početi ugledati u svoje velike pretke i opet dičiti svojim kršćanskim imenom. Ovim se radom uključujem za svoj narod u to veliko otačko istraživanje. Uz to znam da je ovaj posao iskupljenje moga vlastitog opstanka.

Ugodna mi je dužnost što javno mogu zahvaliti mnogim prijateljima koji su mi na različite načine pomagali dok sam radio na ovoj knjizi. Prostor, na žalost, dopušta da tek neke napomenem. To se u prvom redu odnosi na prof. J. Bubala koji je s velikim marom i pomno čitao rukopis te ga ispravljao i dotjerivao. Njemu dugujem što je djelo čišće i ispravnije. Zahvaljujem se i Dr. Š. Šipiću jer je preuzeo brigu o izdavanju djela i uvrstio ga u »Biblioteku« kojoj stoji na čelu. Bibliotekari teoloških biblioteka u Gracu, Beču i frankfurtskom Sankt Georgenu uvijek su mi spremno izlazili na ruku. Od srca im hvala. Posebnu zahvalnost dugujem braći franjevcima, članovima provincije presv. Otkupitelja, koji rade kao dušobrižnici u SR Njemačkoj, naročito onima u Frankfurtu i okolini, jer su me u susretu s njima uvijek podržavali u ovom mojemu radu. Napominjem i O. H. Zajeca koji je na svoj način također veoma prijateljski pomagao moj rad. Odajem priznanje i upravi svoje redovničke zajednice jer mi je omogućila da se bavim ovim teološkim poslom. Plodove svoga rada smatram i njezinim ostvarenjima.

11. kolovoza, 1979.

M. Mandac

UVOD

PRVO POGLAVLJE

ATANAZIJEV ŽIVOT I DJELO

ATANAZIJEVO ZNAČENJE

Atanazije, bez sumnje, pripada najvećim crkvenim osobnostima svoga vremena. S njim se nitko ne može mjeriti. Čak ga smijemo ubrojiti među najveće ljude što ih je Crkva imala u čitavoj svojoj povijesti. Od ljudi je kojih lik i riječ govore svakom kršćanskom naraštaju.

Atanazije je u svoje doba odigrao neprocjenjivu ulogu. Podnio je najveći teret u sporu s Arijevim pristašama. Njemu valja zahvaliti što arijevska zabluda nije preotela maha i dublje se ukorijenila u ondašnje crkvene općine. Atanazije je veliki branitelj i promicatelj Nicejskog vjerovanja. To je bio smisao i sadržaj njegova života. Njegova se progonstva mogu raznoliko vrednovati, ali su i progonitelji i prognanik znali da je u pitanju Atanazijeva vjernost Nicejskom saboru. Samo je njegova upornost i nepopustljivost Crkvi očuvala Vjerovanje iz Niceje. Svi su napadi na Atanazija u biti dolazili otud što je on ostajao vjeran Nicejskoj vjeroispovijedi.

Atanazije je dobrim dijelom otac kršćanske teologije. Potpuno se zalagaše u obrani Kristova božanstva i ljudstva. Znao je da je to jezgra novozavjetne objave. Ako Krist nije pravi Bog i pravi čovjek, spasenja nema. Po Atanazijevu sudu svrha je Kristova otkupiteljskog djela čovjekovo pobožanstvenjenje i posinovljenje u Bogu. Krist je to mogao ostvariti, ako je istobitan s Bogom i jednak s nama. On kao Bog po svome čovještvu unosi u ljudsku narav duhovne sile koje su nužne da se čovjek divinizira.

Kad je nastala rasprava o božanstvu Duha Svetoga, Atanazije je pošao od iste pretpostavke. Isticao je da je Duh Bog jer je najprisnije vezan s Kristom u djelu čovjekova pobožanstvenjenja. Razmišljanje o Isusovu božanstvu i božanskoj naravi Duha prisililo je Atanazija da dublje zaroni u trojstveno otajstvo. Njegove su misli s toga područja preuzeli veliki Kapadočani te su preko njih došle na Saboru u Carigradu (381) u Vjerovanje koje i danas sve kršćanske zajednice priznaju za točan izričaj svoje vjere.

Ipak je Atanazije u dnu duše prvenstveno bio pastir svojih vjernika. Otud u njegovim spisima stalno vraćanje Isusovu utjelovljenju i Kristovim otkupiteljskim činima. Stoga se u središtu Atanazijeve teologije nalazi nauk o spasenju. I tu je postavio temelje sve potonje istočne otačke soteriologije.

Atanazije je i po tome znamenit što je u pastirskom pismu za Uskrs 367. prvi popisao novozavjetne nadahnute knjige. Nije slučajno da se baš on na to odvažio. Tko čita njegova djela, vidi da Atanazijev teološki dokaz gotovo isključivo potječe iz produbljenoga biblijskog razmišljanja. Atanaziju je bilo potrebno znati koja se djela smatraju vjernim izvještajima o osobi i djelu Isusa iz Nazareta.

Atanazije je zaslužan i za širenje monaškog života. Osobno je drugovao s glasovitim Antunom Pustinjakom. Isto tako nije propustio priliku da o monaštvu prozbori i u vrijeme boravka na Zapadu te njemu uvelike dugujemo što je monaški život zahvatio i zapadno kršćanstvo.

Zna se da je Atanazije bio veliki crkveni političar. Po naravi je neslomljiv i nepopustljiv, ali nije svađalica. Njemu prvenstveno treba zahvaliti što je ondašnja Crkva sačuvala nezavisnost u vjerskim pitanjima. Carevi su smatrali da su i na tom području mjerodavni te su Crkvu htjeli podjarmiti i pokoriti. Atanazije je gotovo jedini protiv toga prosvjedovao i odlučno odbijao carsku tiraniju. Po njegovu mišljenju Crkva ima vrhovnu vlast u vjerskim i ćudorednim pitanjima. I time je Atanazije zadužio buduće naraštaje. Učio je i životom pokazivao da je državno posizanje u vjeru nedopušteno i zloupotreba koju valja smjelo otklanjati.[1]

ATANAZIJEV ŽIVOTNI PUT

Od rođenja do Nicejskog sabora

Obično se drži da je Atanazije rođen 295. Ipak taj nadnevak nije posve siguran. Stoga autori ponekad pišu da je Atanazije došao na svijet između 293. i 298. Atanazije se rodio u Aleksandriji. Roditelji su mu bili kršćani, helenskog podrijetla.[2] Za vrijeme Atanazijeva

[1] O Atanazijevu značenju, usp. P. MEINHOLD, **Bedeutung,** 97—117; J. M. LEROUX, **Athanase,** 150; L. W. BARNARD, **Athanase,** 137; R. SEEBERG, **Lehrbuch,** 52—53; G. LARENTZAIKS, **Einheit,** 1—23. — Na kraju u **Bibliografiji** donosimo cjelovite naslove upotrijebljene literature.

[2] O izvorima za Anatanazijev život, usp. J. LIPPL, **Athanasius,** V-VI; W. G. RUSCH, **Rechershe,** 161—177. Za pitanje godine Atanazijeva rođenja vidi J. LEBON, **Lettres,** 8; H. von CAMPENHAUSEN, **Padri,** 91; P. Th. CAMELOT, **Athanasios,** 976—977; A. MARTIN, **Athanase,** 42; J. LIPPL, **Athanasius,** VI.

dječaštva Crkva je proživljavala Dioklecijanovo progonstvo koje je zahvatilo sve pokrajine u carstvu. U Egiptu i Aleksandriji trajaše do 311. Tako je mladi Atanazije osobno doživio prijetnje i nesigurnosti kojima su bile izložene kršćanske zajednice. Bio je svjedokom uništenja pojedinih kršćanskih općina. Vidio je brojne primjere neustrašivih kršćana koji su svoju vjeru plaćali vlastitim životom. Nema sumnje da je to ostavilo dubok trag u Atanazijevoj duši i da njegova kasnija revnost makar dijelom potječe otuda.[3]

Atanazije je veoma rano stupio u dodir s crkvenim krugovima. Već je 312. postao čitačem. Tu je službu vršio nekoliko godina, a oko 318. redio ga je za đakona aleksandrijski biskup Aleksandar.[4]

Atanazije je u mladosti stekao temeljitu naobrazbu. Poznavao je klasike, grčku filozofiju i govorništvo. Također je vladao koptskim jezikom. Posebice je izučavao Sveto pismo, upućivao se u teologiju i metodu teološkog istraživanja.[5] Rado je posjećivao monahe i pri tom učio svete znanosti i pravila za dublji kršćanski život. Nije stoga nikakvo čudo što je biskup Aleksandar zavolio svoga mladog đakona. Vidio je da u njemu ima odlična kršćanina kome se može potpuno povjeriti. Stoga ga određuje za svoga osobnog tajnika.[6] Atanazije u tom svojstvu 319. potpisuje Arijevo izopćenje.

Ipak je poseban datum u Atanazijevu životu kad 325. prati Aleksandra na Nicejski sabor.[7] To je odlučno za čitav njegov rad i djelovanje. Na Saboru je pomagao Aleksandru i savjetovao ga u teološkim poslovima. Na pripremnim saborskim sjednicama Atanazije je svojim mislima na se svratio pozornost. Već se tada mogla nazreti dubina njegovih pogleda, iako mu uloga na Saboru nije onako opsežna i važna kako su poslije znali isticati pisci Atanazijeva života.

Izbor za biskupa i progonstvo u Trier

Aleksandar je preminuo u travnju 328. Još je za života odredio da ga naslijedi Atanazije. Atanazijev je izbor naišao na oštru oporbu

[3] U svezi s progonstvom u Atanazijevoj mladosti, usp. Ch. KANNENGIESSER, **Athanasius,** 141; H. von CAMPENHAUSEN, **Padri,** 91.

[4] O Atanaziju čitaču i đakonu vidi V. C. CLERQ, **Athanasius,** 996; J. LIPPL, **Athanasius,** VI; H. von CAMPENHAUSEN, **Padri,** 91.

[5] Za Atanazijevu izobrazbu, usp. E. P. MEIJERING, **Orthodoxy,** 116; H. von CAMPENHAUSEN, **Padri,** 95; P. Th. CAMELOT, **Athanasios,** 976—977; J. LIPPL, **Athanaisus,** VI. XIX; J. ROLDANUS, **Christ,** 8—9.

[6] Usp. Ch. KANNENGIESSER, **Athanasius,** 143; H. von CAMPENHAUSEN, **Padri,** 91.

[7] O Atanaziju na Nicejskom saboru vidi J. LIPPL, **Athanasius,** VIII, P. Th. CAMELOT, **Athanasios,** 976; V. C. de CLERCQ, **Athanasius,** 997.

i prosvjed melicijevaca[8] i arijevaca. Po ondašnjem crvenom pravu[9] za izbor novog biskupa tražio se usmeni ili pismeni pristanak svih biskupa dotičnoga jurisdikcijskog područja. Svi su područni biskupi bili dužni sudjelovati kod posvete novog biskupa. Ako su slučajno bili spriječeni da osobno budu nazočni, tražio se njihov pismeni pristanak. U iznimnim prilikama bilo je dovoljno da posvetu obave trojica biskupa. Kako melicijevci ne htjedoše doći na Atanazijevo posvećenje i budući da su se protivili da on bude Aleksandrov nasljednik, tvrdili su da ga je manjina izabrala te mu izbor nije u skladu s crkvenim zakonima. Zato su za aleksandrijskoga biskupa izabrali svoga čovjeka, imenom Teonas. Ali je on nekoliko tjedana nakon izbora umro. I arijevci su mjesto Atanazija za biskupa u Aleksandriji postavili Ahila. No na nj se nitko nije obazirao jer je bio bez ikakve vrijednosti. Tako je Atanazije unatoč protivljenju postao aleksandrijskim biskupom te je 8. lipnja 328. mogao javiti caru Konstantinu Velikom da je zaposjeo biskupsku stolicu.[10]

Tek što je Atanazije prebrodio prve poteškoće svog biskupskog izbora, nadošle su nove. Još 328. upućuje mu car Kontantin pismo[11] u kojem traži da u zajedništvo vjere i otajstava primi Arijeve sljedbenike. Atanazije se snažno odupro carevoj naredbi i time ušao u spor s Konstantinom. Car ga nije skinuo s biskupstva niti poslao u progonstvo, ali je zacijelo Atanaziju zamjerio neposlušnost. Konstantin valjda nije smio ništa poduzeti protiv Atanazija jer je dobro znao koliki ugled uživa u Aleksandriji i Egiptu.

Koju godinu poslije, oko 330, melicijevci iznova osporavaju Atanaziju biskupstvo.[12] Javljaju Konstantinu da je Atanazije nepravilno postao biskupom jer je pri izboru bio premlad. Po propisima biskupski kandidat mora imati barem 30 godina, a to je tobože Atanaziju nedostajalo.

Godine 331. melicijevci pismeno Atanazija optužuju kod Konstantina. U pismu vele da je Atanazije samovoljno Egipćanima nametnuo daću sileći ih da mu kao porez isporučuju vunu. Time je, razumije se, prisvojio carsku vlast i povrijedio carevo dostojanstvo. Također ga prikazuju kao rušitelja mira i začetnika nereda. Kažu da je po njegovoj naredbi u nekoj crkvi razbit kalež. Melicijevci to

[8] O njima u bilješci 27. drugog poglavlja.
[9] Usp. P. ŽMIRE, **Recherches.**
[10] O Atanazijevu biskupskom ređenju i melicijevskom osporavanju, usp. P. Th. CAMELOT, **Athanasios,** 976. 977; K. M. GIRARDET, **Kaisergericht,** 52—57; A. MARTIN, **Athanase,** 40; E. SCHWARTZ, **Geschichte,** 189; J. M. SZYMUSIAK, **Athanase,** 12; L. W. BARNARD, **Notes,** 344—352, **Meletian,** 403.
[11] Usp. L. W. BARNARD, **Athanase,** 132; J. LIPPL, **Athanasius,** IX; Th. CAMELOT, **Athanasios,** 976. 977; K. M. GIRARDET, **Kaisergericht,** 52—57; A. MARTIN, **Athanase,** 40; E. SCHWARTZ, **Geschichte,** 189; J. M. SZYMUSIAK, **Athanase,** 12; L. W. BARNARD, **Notes,** 344—352, **Meletian,** 403.
[12] Usp. A. MARTIN, **Athanase,** 42.

iznose jer znaju koliko je Konstantinu do reda u crkvi i državi. Napokon optužuju Atanazija da je novcem htio potkupiti Filumena. To je osobito teška optužba jer je Filumen moćni i utjecajni činovnik koji je i samog Konstantina namjeravao svrgnuti s prijestolja.[13]

Atanazije je uputio poslanike na dvor da ga opravdaju pred Konstantinom.[14] Ali se car time nije zadovoljio, već je Atanazije morao osobno izaći pred vladara.[15] Konstantina je susreo na njegovu imanju Psamacija u blizini Nikomedije. Atanaziju nije bilo teško uvjeriti cara da su melicijevske optužbe puke podvale i obična himba. U prijateljstvu se rastaje s Konstantinom i s osjećajem pobjede svečano dolazi u Aleksandriju 12. ožujka 332. Nije tad ni slutio koje ga još poteškoće čekaju.

Tijekom 333. melicijevci su izmislili svoju najodvratniju podvalu protiv Atanazija. Optužili su ga kod cara da je umorio melicijevskog biskupa Arsenija, koji ni nakon Nicejskog sabora nije htio stupiti u zajedništvo s Atanazijem. Čini se da je Atanazije veoma oštro postupio s nepokornim Arsenijem. Stavio ga je u kućni pritvor. Ali Arsenije je uspio pobjeći i sakriti se među monahe. To su melicijevci iskoristili te proglasili kako je Atanazije pogubio Arsenija. Čak su pokazivali i odsječenu ruku koja bi tobože pripadala Arseniju.

Konstantin melicijsku optužbu uzima ozbiljno i određuje svoga polubrata Dalmacija da ispita slučaj. Dalmacije u tu svrhu odlazi 334. u Antiohiju kamo poziva Atanazija na saslušanje. Atanaziju polazi za rukom da pronađe Arsenija i javlja Konstantinu da je Arsenije živ. Tako je i ta melicijska izmišljotina pala u vodu.[16]

Melicijevci ipak nisu prestali borbom protiv Atanazija. Ponukali su Konstantina da za 334. sazove sinodu u Cezareji Palestinskoj. Odabrali su taj grad jer je u njemu biskupom povjesnik Euzebije, veliki Atanazijev teološki i vjersko-politički protivnik. Jasno je da Euzebiju kao domaćinu pripada predsjedanje sinodi. Na sinodi će biti nazočan i Euzebije Nikomedijski, glavni Arijev pomoćnik i veliki širitelj njegova nauka. Sinoda je imala zadaću ispitati optužbe protiv Atanazija. Atanaziju nije bilo teško shvatiti da će ga sinoda osuditi i zato joj nije htio prisustovati. Stoga biskupi u Cezareji nisu

[13] O tim optužbama, vidi A. MARTIN, **Athanase,** 46—49; K. M. GIRARDET, **Kaisergericht,** 58. 59; V. C. de CLERCQ, **Athanasius,** 997.
[14] Usp. L. W. BARNARD, **Athanase,** 133.
[15] Usp. E. SCHWARTZ, **Geschichte,** 195—197; V. C. de CLERCQ, **Athanasius,** 997; J. M. SZYMUSIAK, **Athanase,** 15.
[16] Za Arsenijev slučaj vidi K. M. GIRARDET, **Kaisergericht,** 63; A. MARTIN, **Athanase,** 48—49; E. SCHWARTZ, **Geschichte,** 197—199; L. W. BARNARD, **Athanase,** 133. 134; W. SCHNEEMELCHER, **Aufsätze,** 307.

obavili posao, ali su zato zatražili od cara da sazove sinodu u Tiru i da Atanaziju izrijekom naredi da se na njoj mora pojaviti.[17]

Sinoda u Tiru, održana 335, početak je i uzrok svih potonjih Atanazijevih stradanja i muka. Melicijevci i arijevci urotili su se protiv Atanazija u želji da ga posredstvom biskupske sinode osude. Atanazije je predosjećao što ga na sinodi čeka pa je stoga krenuo na sastanak s većim brojem svojih pristaša. Iz Aleksandrije je pošao 11. srpnja 335. U Tir je stigao na dan otvorenja sinode u prvom kolovoškom tjednu. U optužnici koja se protiv njega čita pred biskupima nalaze se već poznate melicijevske podvale: Arsenijev slučaj i razbijanje kaleža. Uz to su neki nazočni biskupi tvrdili da ih je Atanazije vrijeđao i zlostavljao jer nisu htjeli priznavati njegovo zajedništvo. K tome su ga optužili s neposlušnosti kad nije došao na prethodnu cezarejsku sinodu. Kako Atanazije nije pričekao kraj tirske sinode već je ranije pošao u Carigrad, i to mu se upisalo u zlo.

Tirska sinoda osuđuje Atanazija 10. rujna. Skinula ga je s biskupske časti i zabranila mu boravak u Aleksandriji, da tobože ne bi stvarao nemire. Atanazije se priziva na Konstantina te već 17. IX. napušta Tir i ide u Carigrad.[18]

Putuje morem da ga ne bi uhvatili i prisilno vratili u Tir. 30. listopada 335. potajno stiže u prijestolnicu.[19] Nastoji doprijeti do Konstantina, ali mu to ne polazi za rukom. Čak je prisiljen da se preruši u prosjaka i šeće putem kojim je prolazio vladar. Kad ga je Konstantin prepoznao, primio ga je na razgovor. Atanazije je zaželio da se nova sinoda upriliči pred samim Konstantinom. Do sinode ipak nije došlo jer su i ostali biskupi prispjeli iz Tira i uvjerili vladara da je Atanazije priječio dovoz žita iz Aleksandrije u glavni grad. To se Konstantina posebice neugodno dojmilo te je potvrdio tirske zaključke. Dozvao je 7. rujna 335. Atanazija na dvor i priopćio mu da bez pogovora i smjesta mora u progonstvo. I to je prvo Atanazijevo progonstvo.

Za mjesto progonstva određen je Trier.[20] Atanazije tamo dolazi prvih proljetnih dana 336. i ostaje do ljeta 337. Time se, možemo reći, završava jedno razdoblje Atanazijeva života.

[17] Za tu sinodu, usp. E. SCHWARTZ, **Geschichte,** 200; L. W. BARNARD, **Athanase,** 134; W. SCHNEEMELCHER, **Aufsätze,** 307—308.
[18] Pobliže o tirskoj sinodi vidi K. M. GIRARDET, **Kaisergericht,** 66—75; Ch. KANNENGIESSER, **Athanasius,** 144. 148. 149; E. SCHWARTZ, **Geschichte,** 252—255; A. MARTIN, **Athanase,** 52—53; J. M. SZYMUSIAK, **Athanase,** 17; W. SCNEEMELCHER, **Aufsätze,** 298.
[19] Za Atanazijev boravak u Carigradu vidi E. SCHWARTZ, **Geschichte,** 252—255. 258; A. MARTIN, **Athanase,** 55—56; Ch. KANNENGIESSER, **Athanasius,** 144. 148.
[20] Za Atanazijev boravak u Trieru usp. Ch. KANNENGIESSER, **Athanasius,** 141. 148.

Povratak u Aleksandriju 346.

Konstantin Veliki umire 22. svibnja 337. Time dolazi kraj prvom Atanazijevu progonstvu jer mu je novi vladar veoma naklon. Konstantin II već 17. lipnja pismeno javlja aleksandrijskim vjernicima da će im se njihov pastir uskoro vratiti. I odista Atanazije uz veliko oduševljenje vjernika kao pobjednik svečano ulazi u Aleksandriju 23. studenog 337. Bila je to vlika njegova pobjeda.[21]

Ali slavlje je kratko trajalo. Protivnici iznova počeše Atanazija tužakati. Javljali su caru da je na povratku u Aleksandriju sijao nemire. Žito što se skupljalo za siromahe upotrijebio je u vlastite svrhe. Prema protivnicima bio je okrutan. Posebice su naglašavali da je Atanaziju nepravno dopušten povratak, jer nikakva crkvena sinoda nije poništila tirske odredbe te su stoga još uvijek na snazi.[22]

Arijevci i melicijevci okupljaju se 338. na zasjedanje u Antiohiju.[23] Tu ponovno Atanazija lišavaju biskupske službe i na njegovo mjesto najprije postavljaju Pistosa, koga je papa Silvestar (314—335) već ranije zbog krivovjerja izopćio. Potom za aleksandrijskog biskupa određuju Grgura iz Kapadocije, koji je nekoć studirao filozofiju u Aleksandriji. Tako su postupili jer su držali da je Atanazije nezakonito vraćen u biskupiju. Čak su uputili poslanstvo u Rim papi Juliju (337—352) da za Grgura zatraže rimsko zajedništvo čime se Atanazije po sebi odstranjuje. Ali papa je bio na oprezu. Zatražio je podatke i iz Aleksandrije te je i Atanazije uputio u Rim svoje poslanike. Tako arijevci nisu uspjeli kod pape. Julije nije htio priznati ljude što su ih oni postavili za aleksandrijske biskupe. Tražio je da se oba poslanstva suoče u njegovoj nazočnosti i uz prisutnost njegova svećeničkog vijeća. Suočenje nije urodilo plodom. Zato su sami arijevci predložili da papa sazove sinodu na kojoj će se raspraviti Atanazijev slučaj. Julije je pristao i odredio da Atanazije kao optuženik odredi mjesto gdje će se održati sinoda. Atanazije se opredijelio za Rim.

U međuvremenu Grgur uz pomoć državne vlasti zauzima biskupsku stolicu i Atanaziju ništa ne preostaje već da krene u drugo progonstvo. Rodni grad napušta 19. ožujka 339. i prije zime stiže u Rim.[24] Julije ga dočika i prima s velikim počastima. 340. zajedno slave vazmene blagdane. Atanazije ne stoji u Rimu skrštenih ruku.

[21] O tom povratku vidi Ch. KANNENGIESSER, **Athanasius,** 148; **Témoignage,** 96; E. SCHWARTZ, **Geschichte,** 270; Ch. PIETRI, **Question,** 95. 96.
[22] U pogledu tih optužba vidi Ch. PIETRI, **Question,** 96; J. LIPPL, **Athanasius,** XI.
[23] O tom skupu, usp. E. SCHWARTZ, **Geschichte,** 280. 285; Ch. PIETRI, **Question,** 97. 98.
[24] Za Atanazijev boravak u Rimu vidi Ch. PIETRI, **Question,** 102—103; E. SCHWARTZ, **Geschichte,** 291—292; J. LIPPL, **Athanasius,** XI—XII.

Propovijeda po crkvama i rado priča o sjaju egipatskog monaštva, kako bi za taj oblik života oduševio i zapadnjake. Isto tako sklapa prijateljstva s imućnim i bogatim ljudima koji su bliski carskom dvoru. Time je postigao velik ugled u središtu zapadnog kršćanstva.

Rimska se sinoda[25] održava u jesen 340. ili s proljeća 341. Arijevci, iako pozvani, nisu htjeli doći. Sinoda je svestrano promotrila sve dotadanje optužbe protiv Atanazija. Zaključila je da su neosnovane i nedokazive. Sud izrečen u Tiru 335. bijaše poništen. Atanazije je primljen u crkveno zajedništvo i vraćena mu je njegova biskupska služba u Aleksandriji. Grgur je nezakonito postavljen jer ga nisu odabrali biskupi pokrajine niti se pitalo narod za mišljenje. Odluka rimske sinode veoma je značajna u Atanazijevu životu. Biskupski sud proglasio ga je protiv odluke prijašnje sinode posve nevinim. Ali ova je sinoda od velika značenja i za povijest opće Crkve: rimska sinoda dokida odredbe jedne istočne sinode. To je prvi slučaj u povijesti.

Ipak Atanazije nije mogao smjesta u Aleksandriju. Na Istoku je velika oporba protiv njega. Također je znao da se melicijevci i arijevci neće mnogo obazirati na zaključke rimske sinode. Zato je nastojao sklonuti cara da sazove sinodu na kojoj će prisustvovati biskupi Istoka i Zapada. Sinoda je zaista sazvana. Imala se održati u Sardici (Sofija) na međi istočnog i zapadnog dijela carstva. Tu su se 343. ili 344. okupili biskupi obaju tabora. Ali Istočnjaci su se usprotivili Atanazijevoj nazočnosti na sjednicama. Još su ga uvijek smatrali izopćenim. Budući da Zapadnjaci nisu pristali na zahtjev Istočnjaka, potonji su napustili Sardiku. Zapadni biskupi uza sve to sinodu privode kraju. Kako su bili skloni i Atanaziju i njegovoj teologiji, potvrdili su zaključke rimske sinode i još jednom zabacili pravorijek iz Tira. Atanazija su proglasili pravednim i slobodnim od svake optužbe.[26]

Biskup je Grgur umro 26. lipnja 345. te se Atanazije mogaše nesmetano vratiti u Aleksandriju. To je i učinio nakon što je posjetio crkve u Galiji, Rimu, Antiohiji i Jeruzalemu. Primljen je s velikim oduševljenjem kad je 21. listopada 346. stupio na tlo svoje Aleksandrije. Time se završava njegovo drugo progonstvo.[27]

[25] O rimskoj sinodi, usp. Ch. PIETRI, **Question,** 106—108; E. SCHWARTZ, **Geschichte,** 294—301; K. M. GIRARDET, **Kaisergericht,** 80—105.

[26] Za sardičku sinodu vidi K. M. GIRARDET, **Kaisergericht,** 106—154; E. SCHWARTZ, **Geschichte,** 325—334; Ch. PIETRI, **Question,** 110-112.

[27] O tom Atanazijevu povratku usp. V. C. de CLERCQ, **Athanasius,** 997; Ch. PIETRI, **Question,** 117; J. LIPPL, **Athanasius,** XII-XIII.

Od 346. do 362.

Atanazijevi protivnici traže nove mogućnosti da ga optuže. Po svom običaju posegnuli su za političkim dokazima. Atanazija prikazuju kao čovjeka koji nastoji posvaditi istočnog cara sa zapadnim. Osobito ističu da se družio i dopisivao s Magnencijem koji je oružjem i vojskom htio prigrabiti carsku vlast. U zlo su mu ubrojili da je tobože slavio euharistiju u nekoj neposvećenoj aleksandrijskoj crkvi koju je car sagradio.[28] Posljedica ovih novih optužba bijaše Atanazijeva osuda u Arlesu 353. Tad su i galski biskupi zajedno s papinim delegatima bili primorani potpisati Atanazijevu osudu.[29]

I sinoda u Milanu 355. osuđuje Atanazija.[30] Car prisiljava i pravovjerne biskupe da pristanu na osudu. Čak su se slali i klerici da od biskupa koji nisu prisustvovali sinodi dobiju potpis na Atanazijevu osudu. Tek se mali broj odupro carskoj naredbi. Tako poimence Hilarije iz Poitiersa i papa Liberije (352—366). Zapad, dakle, napušta Atanazija. Na Istoku bijaše još nesigurniji. Izabrali su mu i nasljednika u osobi novoga Grgura Kapadočanina koji uz pomoć vojske zauzima u noći od 8. na 9. veljače 356. crkvu gdje je Atanazije vršio službu Božju. Atanaziju pođe za rukom pobjeći u pustinju gdje se u trećem progonstvu skrivao šest godina. Selio se iz predjela u predjel da bi umakao uhićenju. Pri tom ga rado pomažu monasi i kler koji mu je ostao vjeran. Čak je kradom dolazio u Aleksandriju i iz pustinje ravnao svojom crkvom.

Julijan Odmetnik († 366) dopušta svim prognanim biskupima povratak u vlastite biskupije. To se odnosilo i na Atanazija. Julijan se nadao da će nutarnje razmirice među biskupima više štetiti Crkvi nego da su oni u progonstvu. Zato im je dopustio zaposjesti svoja biskupska sjedišta. Kad je svjetina za vrijeme pobune pogubila Grgura na Badnjak 361, Atanazije se mogao vratiti u Aleksandriju. Tu se pojavio 21. veljače 362. Do novog progonstva[31] ostalo mu je malo vremena. Iskoristio ga je da održi u travnju 362. znamenitu aleksandrijsku sinodu.[32]

Na sinodi se raspravljalo o velikim teološkim problemima. Tako je Atanazije uvidio da riječ »hipostaza« može značiti ne samo »narav« već i »osobu« te se prema tome s pravom govori o »trima bo-

[28] O tim optužbama podrobnije u Ch. PIETRI, **Question,** 119; K. M. GIRARDET, **Constance,** 90; J. LIPLL, **Athanasius,** XII-XIII.

[29] Za sinodu u Arlesu, usp. K. M. GIRARDET, **Constance,** 63—91; Ch. PIETRI, **Question,** 121.

[30] Za milansku sinodu i Atanazijev bijeg u pustinju, usp. Ch. PIETRI, **Question,** 121; V. C. de CLERCQ, **Athanasius,** 997; P. Th. CAMELOT, **Athanasios,** 976. Atanazije taj bijeg spominje u **Pismu Serapionu,** I, 1; I, 33.

[31] O povratku za Julijana, usp. J. LEBON, **Lettres,** 12; J. LIPPL, **Athanasius,** XV.

[32] Za tu sinodu vidi J. M. LEROUX, **Athanase,** 151—154; M. TETZ **Über,** 196.

žanskim hipostazama« u Bogu. Pristajući na takav način govora, Atanazije je omogućio velikom broju homojusijevaca[33] povratak u crkveno zajedništvo. Sinoda je također raspravljala o pneumatologiji[34] i kristologiji. Osim toga na sinodi je riješeno pitanje klerika koji su se iz arijevstva vraćali u veliku Crkvu.

Zadnje Atanazijeve godine

Car Julijan nije Atanazija dugo ostavio u miru. Vidio je da užurbano radi na obnovi vjerskog života i zato ga ponovno šalje u četvrto progonstvo. Atanazije još jednom odlazi među pustinjske monahe[35] gdje se zadržava od 24. listopada 362. do 5. rujna 363. Tada se krišom vraća u Aleksandriju jer je čuo da je Odmetnik poginuo. Jovijan, gorljivi pristaša Atanazijeve teološke stranke, Atanaziju omogućuje miran život u Aleksandriji. Ali taj car uskoro umire, a nasljeđuje ga veliki arijevski pobornik Valent.[36] Atanazije mora u peto progonstvo. Ipak se ne udaljuje od Aleksandrije jer primjećuje da ovo progonstvo ne može dugo trajati. I zaista Aleksandriju ostavlja 5. studenog 365, a u nju se vraća već 1. veljače 366. Valent je pred pritiskom aleksandrijskih vjernika morao Atanaziju dopustiti povratak iz progonstva. I time se završava Atanazijevo sedamnaest i pol godišnje boravljenje u progonstvu. Od tada pa do smrti u noći između 2. i 3. svibnja 373. spokojno živi u svom rodnom gradu i brine se za vjernike svoje prostrane biskupije.[37]

**
*

Atanazije je, kako vidjesmo, izdržao brojne protimbe. To je mogao jer je od prirode bio cjelovit muž, tvrd i nepopustljiv. Pred očima je stalno imao jasan cilj. Neuspjesi ga nisu uspjeli poljuljati u radu i naprezanju oko dobra. Poluuspjehe nije priznavao. Istinu je ljubio do kraja i njoj se predavao do posljednjeg trunka svoga bića. Uz to je bio vješt diplomat koji zna predvidjeti kako će događaji poteći. U postupcima valjda nije uvijek bio blag i nježan. Vrijeme u kojem je živio bijaše okrutno. Ali on je u duši zacijelo bio dobar čovjek. To pokazuje obični vjernički svijet što ga sa zanosom i oduševljenjem čeka kad se sa svojih brojnih progonstava vraća u

[33] Usp. M. MANDAC, **Bazilije,** 18—20.
[34] Usp. M. MANDAC, **Bazilije,** 23—24.
[35] O Julijanovu progonstvu, usp. J. LEBON, **Lettres, 12; V. C. de CLERCQ, Athanasius, 997.**
[36] O Valentu, usp. M. MANDAC, **Bazilije,** 10. 11.
[37] O posljednjem Atanazijevom životnom razdoblju i smrti, usp. J. LIPPL, **Athanasius,** XVI-XVIII; V. C. de CLERCQ, **Athanasius,** 977; J. LEBON, **Lettres,** 12.

Aleksandriju. Svjedoci su tome i monasi egipatskih pustara, jer ga uvijek rado primaju i skrivaju pred srdžbom i mržnjom progonitelja. To pokazuje i njegov kler koji mu ostaje vjeran i privržen, iako je godinama izbivao iz Aleksandrije. Svi su ti ljudi u Atanaziju vidjeli sveca, dobra i velika čovjeka koji je sav život založio da očuva čistom i nepatvorenom otačku predaju.[38]

ATANAZIJEVI SPISI

Atanazije doista nije bio pisac po naravi. Pera se nije laćao po nutarnjem nagnuću, i zato mu pisanje nikad ne posta srodnim.[39] Tek kad je silom bio primoran na šutnju, posegnuo je za perom kao jedinim borbenim sredstvom. Čovjek se stoga divi kako je on tako mnogo napisao kad je stalno bio progonjen i neprekidno živio u tudini. Atanazijeva djela nisu nastala u dokolici znanstveničke osame, već su niknula iz neposredne životne potrebe. Posebice se zaustavljamo na ovdje prevedenim djelima, ali najprije bacamo letimičan pogled na ostale glavnije Atanazijeve spise.[40]

Atanazijeva djela

Prva znamenitija Atanazijeva knjiga, ako se izuzmu *Pisma* što ih je kao biskup upućivao vjernicima na početku svake korizme, je spis *Protiv Pogana* i *O Utjelovljenju Riječi.*[41] To je zapravo jedno djelo u kojem Atanazije pobija mnogoboštvo, brani vjeru u jednoga Boga i pokazuje otkupiteljsko značenje Gospodinova Utjelovljenja. Može se reći da je to klasična rasprava o kršćanskom nauku o otkupljenju. Ipak je najznačajnije Atanazijevo dogmatsko djelo spis *Protiv Arijevaca.*[42] Tu Atanazije obrazlaže i brani nauk Nicejskog sabora. Posebice tumači biblijska mjesta kojima su arijevci ukrjep-

[38] Usp. H. von CAMPENHAUSEN, **Padri,** 91. 93; J. M. SZYMUSIAK, **Athanase,** 42; L. W. BARNARD, **Athanase,** 136; K. M. GIRARDET, **Kaisergericht,** 56—57; P. Th. CAMELOT, **Contre,** 12.
[39] Usp. E. SCHWARTZ, **Geschichte,** 188; J. LEBON, **Lettres,** 10.
[40] Za kratki pregled svih Atanazijevih djela vidi J. LIPPL, **Athanasius,** XIX-XXIV; B. ALTANER — A. STUIBER, **Patrologie,** 273—277. U svezi s izdavanjem Atanazijevih spisa, usp. M. TETZ, **Rapport,** 181—188; W. SCNEEMELCHER, **Rapport,** 181.
[41] Veliko je pitanje kad je to djelo nastalo: na početku Atanazijeve pisane djelatnosti; pred odlazak u Trier; u Trieru; oko g. 361. O djelu vidi J. ROLDANUS, **Christ,** 11. 22. 374—384; Ch. KANNENGIESSER, **Témoignage,** 100; **Athanasius,** 151; H. NORDBERG, **Reconsideration,** 264—266; W. SCNEEMELCHER, **Aufsätze,** 280; D. RITSCHL, **Athanasius,** 21.
[42] Datum ovoga djela također je sporan. Usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 124—125. 386. 389; Ch. KANNENGIESSER, **Témoignage,** 100; D. RITSCHL, **Athanasius,** 27; E. P. MEIJERING, **Orthodoxy,** 112.

ljivali svoje tvrdnje. Atanazije je u spis unio i brojne službene isprave koje su u svezi s arijevskim sporom. Oko 350. sastavio je *Pismo o odlukama Nicejskog sabora*. Neki se njegov prijatelj uhvatio u koštac s arijevcima koji su nijekali svetopisamsku utemeljenost nicejskih izričaja »iz biti« i »istobitan« te je zamolio Atanazija da o tom kaže svoj sud. Atanazije to čini u spomenutom *Pismu.*[43] *I Pismo o nauku aleksandrijskog biskupa Dionizija*[44] nastalo je iz raspre s arijevcima koji su se pozivali na Dionizija kao na svog predhodnika, jer je i on odbacivao izričaj »istobitan«. Atanazije u ovom *Pismu* brani svoga slavnog predhodnika na aleksandrijskoj biskupskoj stolici.

Atanazije je također rado tumačio Bibliju. Na žalost njegova su egzegetska djela izgubljena. Tek se ulomično sačuvalo *Tumačenje Psalama* i knjige *Postanka*. Atanazije je vodio računa i o životu monaha i djevica u svojoj biskupiji. Za njih je sastavio djelo *O djevičanstvu.*[45] Znamenit mu je i spis *Život svetog Antuna.*[46] To je ugledni k mnogih potonjih svetačkih života.

Pisma Serapionu

Izravan povod za postanak *Pisama Serapionu* dovoljno je poznat. Zajednicu s biskupskim sjedištem u gradu Tmuisu u Egiptu uznemirili su ljudi koji nekoć pripadahu arijevoskoj sljedbi. Potom su je napustili da bi se pridružili pravovjernima. Zabacili su, doduše, Arijev nauk, ali nisu bili u stanju prihvatiti točnu vjeru u Duha Svetoga.[47] Time su unijeli pomutnju među tmujske vjernike. Serapion, tmujski biskup,[48] nije sam mogao izići na kraj s novim učenjem te je pismeno zamolio Atanazija, tada prognanika u tebskoj pustinji,[49] da mu savjetom pomogne kako bi se pobjedonosno suprostavio novim krivovjernicima. *Pisma Serapionu* su Atanazijevi odgovori na Serapionovu molbu.

[43] Usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 126.
[44] Usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 126.
[45] Usp. M. AUBINAU, **Écrits,** 164—171.
[46] Usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 393—394.
[47] Sam Atanazije veli: »(...) neki se odijeliše od arijevaca radi hule na Sina, ali misle protiv Duha Svetoga«, **Pismo Serapionu,** I, 1, 530A—532A. Kod idućih navođenja **Pisama Serapionu** rimskim brojem naznačujemo broj **Pisma,** a arapskim ulomak u **Pismu.** Dodatni brojevi i velika slova kazuju stupce u **Patrologiji** i našem prijevodu.
[48] Serapion je najprije bio monah i predstojnik monaške zajednice. Oko 340. postaje biskup. Bio je Atanazijev prisni prijatelj. Branio ga je na sardičkoj sinodi i pred carem 355. Arijevci su ga protjerali iz biskupije. Umro je poslije 362. Pisac je nekih izgubljenih djela. Usp. J. LEBON, **Lettres,** 12—16; H. DÖRRIES, **Serapion,** 1260; G. BARDY, **Sérapion,** 1908; A. HAMMAN, **Serapion,** 682.
[49] I, 1, 529A: »Tvoje mi pismo bi predano u pustinji«.

Istraživači gotovo jednodušno tvrde da je Atanazije pisac *Pisama.*[50] Tekst se nalazi u *Patrologia Graeca*[51] i veoma je dobro uščuvan. U njemu nema ni umetaka ni izostavaka. Ne pruža poteškoća za razumijevanje.[52] Nastao je u razdoblju između 358. i 360. Tako se općenito misli.[53]

Ovaj se Atanazijev spis obično zave *Pisma*. On to i jest po obliku. Ipak to nisu pisma u smislu naše suvremene književne razdiobe. Atanazijeva su *Pisma* zapravo dogmatsko djelo u kojem se izlaže nauk o Duhu Svetom i brani njegovo božanstvo. *Pisma* su od veoma velika značenja i za nauk o Riječi kao i za kristologiju.

Redovito se govori o *Četiri Pisma Serapionu*. Ipak je očito da *Prvo* i *Drugo Pismo* nisu različita pisma, već prvi i drugi dio jednoga te istog pisma.[54] Problematično je i *Četvrto Pismo*. U njegovom se prvom dijelu (IV, 1—7) nastavlja rasprava o božanstvu Duha, a drugi dio (IV, 8—23) sadrži tumačenje »bogohulstva protiv Duha«. Iz toga se razloga oklijeva da li *Četvrto Pismo* valja smatrati dvama različitim pismima[55] ili zadržati jedinstvo teksta[56]. U svakom slučaju treba reći da je i ulomak IV., 8—23 nastao u isto vrijeme kao i IV., 1—7.[57] Mi radi veće preglednosti radimo s *Četiri Pisma* kako su objavljena u Patologiji.

Pismo Epiktetu

Među Atanazijevim spisima kratko *Pismo Epiktetu* zauzima posebno mjesto. Najznamenitije je kristološko štivo u 4. stoljeću. Za razvoj kristološke dogme imalo je presudno značenje. Mnogo se či-

[50] Usp. J. LEBON, **Lettres,** 29. 30. R. WEIJENBORG, **De authenticitate,** 403 bilj. 4 osamljeno drži da Atanazije nije u cjelini pisac **Pisama.**
[51] PG, 26, 529A—676C.
[52] Usp. J. LEBON, **Lettres,** 20. 21. Taj je autor djelomično popravio tekst. O tome u prijevodu vodimo računa.
[53] Usp. A. LAMINSKI, **Geist,** 30; J. LEBON, **Lettres,** 49. 50; J. **ROLDANUS, Christ,** 389; H. SAAKE, **Präskript,** 188; A. HERON, **Tropici,** 3. R. WEIJENBORG **(De authenticitate,** 403 bilj. 4) smatra da su **Pisma** sastvljena koncem 363.
[54] To ističu A. LAMINSKI, **Geist,** 86; H. SAAKR, **Präskript,** 189; **Beobachtungen,** 356—358; J. LEBON, **Lettres,** 25—27; J. ROLDANUS, **Christ,** 389. 390; A. HERON, **Tropici,** 3.
[55] Odnos između IV, 1—7 i IV, 8—23 zamišlja se ovako: Atanazije je dovršio **Pismo** sa IV, 7. Tad dobiva Serapionov list u kome ga prijatelj moli da rastumači **Mt** 12, 32. Atanazije to čini u IV, 8—23. To dodaje već završenom pismu i zajedno šalje Serapionu. Usp. H. SAAKE, **Präskript,** 189 i **Beobachtungen,** 356—358.
[56] Tako je postupio J. LEBON, **Lettres,** 31—39. 47. 48. On ovako tumači vezu između IV, 1—7 i IV, 8—23: Atanazije se nije želio u IV, 1—7 temeljitije izjasniti u svezi s **Mt** 12, 32. Kad je dogotovio IV, 1—7 vidio je da se ipak mora pozabaviti s **Mt** 12, 32 jer će ga Serapion zacijelo o tome pitati. Zato tekst tumači u IV, 8. 23 i tumačenje dodaje već napisanom pismu i sve šalje Serapionu.
[57] J. ROLDANUS, **Christ,** 390—391, ne tumači zašto misli da je IV, 8—23 sastavljen prije ostalog teksta.

talo i zbog sadržaja i zbog svog slavnog autora te je tako izvršilo golem utjecaj na potonju teologiju. Gotovo da je uživalo ugled kanonske knjige.[58]

Atanazije je djelo sastavio oko 370. godine[59] na molbu korintskog biskupa Epikteta koji se Atanaziju potužio da se u njegovoj biskupiji javljaju krive tvrdnje o Kristu. U pitanju bijaše više ili manje netočno i nepotpuno shvaćeni apolinarizam kao i arijevsko manjkavo poimanje Kristova otajstva.[60] Epiktet moli Atanazija da kaže svoj sud i on ga iznosi u ovom *Pismu*.

Djelo je smjesta došlo na glas. To se vidi otud što ga neposredno nakon nastanka teolozi čitaju i o njemu zauzimaju stav. Tako ga Epifan već 377. uvrštava u svoj *Panarion*[61] jer smatra da odlično pobija apolinarizam. I sam je Apolinar čitao *Pismo Epiktetu* i tvrdio da se slaže s njegovim sadržajem.[62] Čak se njegov učenik Valentin služi *Pismom* u borbi protiv pretjeranih apolinarista Timoteja i Polemona.[63] Ambrozije u svom kristološkom djelu uvelike upotrebljava Atanazijevo pismo. Ide dotle da ga ponekad naprosto prepisuje.[64] Kad je Andrija samosatski u ime biskupa antiohijskog patrijarhata napao glasovite Ćirilove anatematizme,[65] Ćiril je u svojoj obrani naveo jedan ulomak iz Atanazijeva pisma.[66] I na samom Efeškom saboru 431, po želji Ćirila Aleksandrijskog, čitaju se dijelovi iz *Pisma Epiktetu*.[67] Marije Merkator iste dijelove donosi u svome djelu.[68]

---

[58] Vidi A. STÜLCKEN, **Athanasiana,** 67; J. LIPPL, **Athanasius,** 503. 504; E. D. MOUTSOULAS, **Lettre,** 313. 327; B. STUDER, **Consubstantialis,** 99 bilj. 51.

[59] Pitanje datuma kreće se od 362. do 371. Usp. A. STÜLCKEN, **Athanasiana,** 67; J. ROLDANUS, **Christ,** 229 bil. 1; 394. 395; T. ŠAGI-BUNIĆ, **Formula,** 61; E. D. MOUTSOULAS, **Lettre,** 313. 322.

[60] Istraživatelji redovito tvrde da Atanazije u **Pismu Epiktetu** pobija apolinarizam. Teže je odrediti iz kojih krugova dolazi druga kristološka zabluda na koju se Atanazije okomljuje. Vjerojatnije je da zabacuje adopcijanizam Pavla Samosatskog i arijevsku kristologiju nego antiohijski usmjerenu kristološku nauku. Usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 228—230. 233; E. D. MOUTSOULAS, **Lettre,** 313. 319; J. LEBON, **Altération,** 748 bilj. 3.753; T, ŠAGI-BUNIĆ, **Formula,** 72 bilj. 59; **De dyophysitismo,** 263 bil. 10; H. STRÄTER, **Erlösungslehre,** 92.

[61] Epifan, Panarion, PG, 42, 644C—660B. Usp. J. LEBON, **Altération,** 713; A. STÜLCKEN, **Athanasiana,** 67; E. D. MOUTSOULAS, **Lettre,** 315; J. LEBON. **Opinion,** 23—24.

[62] Usp. STÜLCKEN, **Athanasiana,** 67; J. LEBON, **Altération,** 756; E. MÜHLENBERG, **Apollinaris,** 62.

[63] O toj trojici apolinarista vidi T. ŠAGI-BUNIĆ, **Formula,** 60. 61.

[64] Za Ambrozija, us. G. MADEC, **Ambroise,** 369. 376; O. FALLER, **Ambrosius,** 48**, 242-263. 296; B. STUDER, **Consubstantialis,** 99.

[65] O anatematizmima i njihovoj dogmatskoj vrijednosti, usp. Th. ŠAGI-BUNIĆ, **Documentatio,** 499—514.

[66] Ćiril Aleksandrijski, Apologia XII, PG, 76, 324D—325A; **Acta Conciliorum Oecumenicorum, E. Schwartz** = ACO, I, 1, 7, 37. Usp. J. LEBON, **Altération,** 716 bilj. 2, 739; E. D. MOUTSOULAS, **Lettre,** 316; R. Y. EBIED-L. R. WICKHAM, **Note,** 149.

[67] Usp. ACO, 1, 7, 90—91; I, 2, 54; I, 3, 69, 122—122; I, 5, 90—91, 119; I, 1, 2, 40; I, 1, 7, 90—01; I 2, 54; L, 3, 69, 123; I, 5, 91. O tome pobliže u J. LEBON, **Altération** bilj. 2, 739 bilj. 1; R. Y. EBIED—L. R. WICKHAM, **Note,** 145.

[68] Vidi **PL,** 48, **870B** i 938 BC.

Antiohijski teolozi već u Efezu pri sastavljanju zbirke otačkih navoda, kojima se htjedoše oduprijeti Ćirilovoj kristologiji, u izbor su uvrstili i nekoliko tvrdnja iz Atanazijeva pisma.[69]

Ćiril Aleksandrijski još jednom morade kazati svoje mišljenje o *Pismu Epiktetu*. Smatrao ga je, doduše, pravovjernim, na nj se pozivao i navodio ga u svojim djelima;[70] ali kad Antiohijski teolozi predlažiše da *Pismo* bude temelj uspostave narušenog jedinstva između Aleksandrije i Antiohije,[71] Ćiril je upozorio da je *Pismo*, kako se nalazi u Antiohiji, zapravo krivotvorina.[72] Ni danas nije jasno tko je, gdje i zašto krivotvorio Atanazijev spis. U svakom slučaju Antiohijci su predložili da se prestane s rasprama i svađama koje su se rasplamsale između njih i Ćirila i da se sloga zasnuje na Nicejskom vjerovanju kako ga je Atanazije protumačio u *Pismu Epiktetu*.[73]

Pismo se i dalje upotrebljavalo u teološkim raspravama. Tako kad Teodoret Cirski 477. piše svoje najvažnije dogmatsko djelo, u nj unosi brojne ulomke iz Atanazijeva pisma.[74] *Pismo* navodi i Efeški sabor[75] od g. 449. I u Kalcedonu 451. Oci veoma pohvalno govore o *Pismu Epiktetu*. Iz njega čitaju dva ulomka i izjavljuju da je izraz njihove vjere.[76] Papa Leon Veliki također posiže za tim djelom jer drži da se u njemu jasno i pomno razlaže nauk o Utjelovljenju.[77] Spis su cijenili i glavni monofizitski teolozi kao Sever Antiohijski, Filoksen Maburški i Timotej iz Elure.[78] I car ga je Justinijan uvrstio u svoje djelo kojim osuđuje Origena.[79] *Pismo Epiktetu* našlo je mjesta i u spisima Izidora iz Sevilje.[80]

Ovo Atanazijevo *Pismo* još nije objavljeno u skladu sa zahtjevima suvremene izdavačke kritike. Tekst u Patrologiji koji smo i mi

---

[69] Usp. J. LEBON, **Altération,** 716; E. D. MOUTSOULAS, **Lettre,** 316;

[70] Vidi PG, 77, 237A; ACO, I, 1, 6, 156; I, 1, 4, 36—37; PG, 77, 200 CD; ACO, I 1, 4 30; I, 1, 4, 20. Usp. J. LEBON, **Altération,** 739; E. D. MOUTSOULAS, **Lettre,** 316.

[71] O ulozi **Pisma Epiktetu** u uspostavi zajedništva između Antiohijaca i Ćirila Aleksandrijskog vidi E. SCHWARTZ, ACO, I, 5, 2, XV; R. Y. EBIED — L. R. WICKHAM, **Note,** 145; Th. ŠAGI-BUNIĆ, **De dyophysitismo,** 236 bilj. 10.

[72] Vidi PG, 77, 200CD; ACO, I, 1, 4, 30. U svezi sa zamršenim pitanjem krivotvorenja **Pisma Epiktetu,** usp. J. LEBON, **Altération;** E. D. MOUTSOULAS, **Lettre,** 316—319; R. Y. EBIED—L. R. WICKHAM, **Note.**

[73] Usp. PG, 84, 658C—659A, ACO, I, 1, 7, 146; PG, 84. 659C—660A; 671A; 690A i ACO, I, 1, 7,, 151; ACO, I, 4, 93. Usp. J. LEBON, **Altération,** 716. 717; E. D. MOUTSOULAS, **Lettre,** 416.

[74] Vidi PG, 83, 91C—93B, 177D—180A, 291AB. Teodoret je već u vrijeme Efeškog sabora hvalio **Pismo Epiketetu** kao djelo u kojem se oštroumno tumači Nicejsko Vjerovanje. Usp. ACO, I, 4, 101.

[75] Navodi se br. 2 i 7. Usp. ACO, II, 2, 1, 74—75.

[76] Riječ je o br. 2 i 7. Usp. ACO, II, 3, 1, 205; **Mansi,** 464. 466. Vidi E. D. MOUTSOULAS, **Lettre,** 333; I. BACKES, **Das trinitarische,** 137.

[77] Usp. PL, 54, 1016AB; ACO, 2, 4, 137; 2, 4, 122; PL, 54, 1178B. Usp. B. STUDER, **Consubstantialis,** 99.

[78] Usp. Ch. LASH, **Athanase,** 380; J. LEBON, **Altération,** 742; **Opinion,** 24—25; R. Y. EBIED—L. R. WICKHAM, **Note,** 146.

[79] Usp. ACO, 3, 199; PG, 86, 963C; PL, 69, 195C.

[80] PL, 84, 739B.

preveli ima nedostataka, iako se njime može služiti.[81] Spis je veoma rano preveden na latinski, armenski i sirijski. Georgijski je prijevod načinjen po armenskom pa je zato manjega značenja.[82] Upravo ovi prijevodi kao i široka uporaba *Pisma* pokazuju da je to Atanazijevo djelo uvelike utjecalo na razvoj rane kršćanske misli.

**
*

Atanazije svoja djela piše veoma jasno. Poteškoća za razumijevanje gotovo da i nema. Dokazi, preuzeti iz Biblije, Otaca i filozofije, posjeduju ozbiljnu dokaznu snagu. Atanazije nadasve spretno i točno upotrebljava Bibliju. Tumačenje mu nije nikada prazno ni površno. Atanazije piše s oduševljenjem i toplo. To dolazi otud što je osvjedočen u istinitost i vrijednost misli koju iznosi. Gradivo dobro raspoređuje. Izlaganje se lako prati.

Ipak se Atanaziju kao piscu može ponešto zamjeriti. On premalo vodi računa o obliku pisane riječi. Umjetnička ga strana djela malo zanima. Njemu je važna samo misao. Stoga rado i svjesno ponavlja[83] i bez potrebe razvlači tekst. Naprosto želi čitatelju u srce usaditi temeljnu misao do koje mu je stalo. Stil mu je jednoličan te nestrpljiva čitatelja umara. Uza sve to Atanazijeva je teologija tako duboka da se pri čitanju stilski nedostatci lako zaborave. Čovjeka ponese velika Atanazijeva poruka.[84] Primjer su za to i ovdje prevedena *Pisma* koja posjeduju sve značajke Atanazijeva pisanja i umovanja.

[81] Usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 394. 395; J. LEBON, **Altération,** 715.

[82] Usp. ACO, I, 5, 2, 321—334; P[1], 664C—673A; J. LEBON, **Altération,** 714 bilj 3 i 4; **Opinion,** 26 bilj. 2. 25—26 bilj. 3; E. D. MOUTSOULAS, **Lettre,** 315.

[83] Atanazije sam napominje da ponekad hotimice ponavlja. Usp. I, 11 (557A) I, 19 (573C); I, 27 (529C); IV, 4 (641 C); IV, 18 (664B).

[84] O Atanaziju kao piscu, usp. J. LIPPL, **Athanasius,** XX; E. SCHWARTZ **Geschichte,** 188; H. von CAMPENHAUSEN, **Padri,** 95; J. LEBON, **Lettres,** 10; B ALTANER — A. STUIBER, **Patrologie,** 272.

DRUGO POGLAVLJE

POZADINA ATANAZIJEVA NAUKA O KRISTU

ARIJEVSTVO

Nije zacijelo bilo u povijesti crkvenog života težeg iskušenja za vjeru do arijevskih svađa i raspra. Tek što je Crkva prebrodila rimska progonstva, nadošla je ova unutarnja tegoba. Pri tom je uistinu ono bitno bilo u pitanju. Arijevstvo se stalo pitati da li je Isus Bog ili samo čovjek. Vidi se da o tom ovisi Novi zavjet, otkupljenje i kršćanstvo. Atanazije je proveo cijeli život u borbi protiv arijevske zablude. Nju ruši i pobija i u našim *Pismima.* U njima često spominje Arija i njegove sljedbenike koje redovito naziva arijevcima ili euzebijevcima.[1] Ponekad čitatelju svraća pozornost na arijevsko krivovjerje i bezumlje. Arijevu misao drži mrtvom i raspadljivom.[2] Atanazije ističe da se i Nicejski sabor u svoje vrijeme uglavnom sastao radi arijevske zablude.[3] U *Pismima* ukratko sažima osnovne arijevske tvrdnje. To znači da se i u njima još uvijek razračunava s arijevskom teologijom. Stoga smatramo dužnošću da za bolje razumijevanje prevedenih spisa opširnije izložimo arijevski nauk i tako nadopunimo podatke što ih je u tom smjeru Atanazije razasuo po ovim *Pismima.*

Arije

Arije se rodio u Libiji između 256. i 260. Bio je učenik Lucijana (+312), utemeljitelja antiohijske škole. U Aleksandriji je vršio dužnost predstojnika lučke crkvene općine. Bio je utjecajan među asketima i djevicama svoje zajednice. Ne zna se točno kad je ušao u spor

[1] Usp. **Pismo Epiktetu (Pismo** unaprijed označujemo s E, potom arapskim brojem naznačujemo ulomak iz **Pisma** te napokon dodajemo naznaku stupca u Patrologiji i našem prijevodu) 4, 1056; 12, 1069A; 1, 1052A; **Pismo Serapionu,** IV, 6, 645B; IV, 22, 673B; I, 1, 532A; I, 3, 536A; I, 10, 556B; I, 17, 752A; I, 21, 580B; I, 29, 597A; II, 1, 609A; 9, 621C.

[2] **Pismo Serapionu,** IV, 5, 645A; I, 2, 532B; I, 32, 605AB; II, 2, 690B; 3,612AB; III, 4, 632A.

[3] E, 1, 1052A.

s biskupom Aleksandrom[4] koji ga je najprije javno ukorio s netočna propovijedanja. Kad se Arije oglušio na opomenu, Aleksandar je sazvao sinodu da Arija u nazočnosti biskupa pozove na red. Arije je izišao pred biskupski zbor, ali svoj nauk nije htio opozvati. Biskupi su ga osudili i zabranili mu boravak u Aleksandriji. Arije uspijeva pronaći moćne zaštitnike i pomagače u nikomedijskom biskupu Euzebiju i povjesniku Euzebiju Cezarejskom. Ali i car Konstantin nakon pobjede nad Licinijem 324. uzima u ruke Arijev sukob s Aleksandrom. Obojici piše pismo i poziva ih na izmirenje jer da su njihova teološka mimoilaženja neznatna. Ali i Arije i Aleksandar znaju da je jaz među njima kudikamo dublji nego to Konstantin i sluti. Stoga se upriličuje nova sinoda 325. u Antiohiji.[5] Bijaše joj zadaća ispitati Arijeve tvrdnje.

I tu biskupi dolaze do zaključka da Arije uči krivo te ga s pristašama osuđuju. Osudu ponavlja nekoliko mjeseci poslije Nicejski sabor i Arije morade u Ilirik u progonstvo. Ali uskoro primjećuje da se carska politika mijenja te već 327. pismeno stupa u dodir s Konstantinom koji ga 335. poziva u Nikomediju da još jednom razmotri njegovo učenje. Konstantin dolazi do uvjerenja da je Vjerovanje što ga je Arije za tu zgodu sastavio posve pravovjerno. I biskupi na Jeruzalemskoj sinodi[6] Ariju priznaju pravovjernost. Ipak mu ne dopuštaju povratak u Aleksandriju. Stoga Arije 336. odlazi u Carigrad i uoči svečanog primanja u crkveno zajedništvo umire naglom smrću.[7]

Arije je bio spretan promicatelj svojih misli, ali nije bio bogat teološki pisac. Ostavio je nekoliko *Pisama* u kojima je zgusnuo svoj teološki nauk i izrazio svoju vjeru.[8] Također su nam sačuvani ulomci iz njegova prozno-pjesničkog djela *Gozba*.

Arijevski nauk o Božjoj Riječi

Arije je zasigurno u svom propovijedanju pošao od Ivanove tvrdnje da je »Riječ postala tijelom« (*Iv* 1, 14) i pitao se tko je Riječ što

[4] Pitanje kronologije Arijeva sukoba s Aleksandrom do Nicejskog sabora još nije riješeno. Spominju se ove godine: 314, 317, 318, 322, 323, 325. O tome pobliže u I. O. de URBINA, **Nicée,** 38—44; H. von HARNACK, **Lehrbuch,** 192—194; A. GRILLMEIER, **Christ,** 219—220, 246; **Vorbereitung,** 74; W. SCNEEMELCHER, **Chronologie,** 393—400; E. BOULARAND, **Hérésie,** 24. 189—191.

[5] O toj sinodi, usp. A. GRILLMEIER, **Christ,** 264—266; P. Th. CAMELOT, **Contre,** 48; R. SEEBERG, **Lehrbuch,** 39; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 207—211.

[6] Za Jeruzalemsku sinodu, usp. R. SEEBERG, **Lehrbuch,** 89; W. SCHNEEMELCHER, **Aufsätze,** 316.

[7] Usp. J. M. SZYMUSIAK, **Athanase,** 16. 22; I. O de URBINA, **Nicée,** 124—126; H. von HARNACK, **Lehrbuch,** 190. 191; P. Th. CAMELOT, **Areios,** 829. 830; E. BOULARAND, **Hérésie,** 10—30. 189—191. 223—226.

[8] O Arijevim spisima, usp. P. Th. CAMELOT, **Areios,** 829. 830; Ch. KANNENGIESSER, **Où,** 346—351; E. BOULARAND, **Hérésie,** 39—65.

postaje pût. Odgovarajući na to pitanje, izgradio je čitav veoma logički raspoređen teološki sustav.

Temeljna misao arijevske teologije je tvrdnja da postoji isključivo samo jedno biće koje je u pravom smislu riječi Bog. Arijevstvo se u potvrdu toga učenja poziva na *Pnz* 6, 4; 32, 39 te na *Iv* 17, 3 i *Lk* 18, 19.[9] Očito je da pod jednim Bogom Arije misli na starozavjetnog Jahvea i novozavjetnu Očevu osobu. Jedino je to biće nerođeno i nestvoreno te bitak posjeduje samo od sebe. Samo je ono bez ikakva počela i vječno. Skroz je transcendentno te ne može doći u dodir sa stvorenim svijetom. U naravi toga bića nitko ne može imati udjela jer bi udioništvo značilo da se Božja narav može dijeliti, a to se protivi Božjoj nedjeljivosti i jednoti. Prema tome ništa ne može izlaziti iz Božje biti. Ta narav ni u kojem slučaju ne može biti nosilac očinstva. Ime Otac samo se u prenesenom smislu upotrebljava za Boga. Arije je držao da tim svojim naukom, koji se protivi origenističkim razmišljanjima o trima božanskim osobama, Crkvu iznova vraća strogom starozavjetnom i novozavjetnom jednoboštvu. Valja primijetiti da je Arijev monoteizam samo vanjštinom biblijski, ali je u zbilji filozofski jer Arijev jedini Bog nema dodira sa svijetom. Tako se niječe povijest spasenja i Bogu priječi ulazak u ljudski život. Bog je po Ariju neosjetljiv za zemaljska zbivanja i boravi u metafizičkim daljinama. Očito je da to nije biblijski Bog.[10]

Arije pomno luči dvojaki biblijski govor o Božjoj Riječi. Po njemu Biblija često spominje riječ koja je samo Božje svojstvo i nema zasebne hipostatičnosti. Ta riječ nema ništa zajedničko s Riječi koja se utjelovila te se od Utjelovljenja naziva Isus Krist. Ovo je razlikovanje dviju Riječi bitno u arijevskom misaonom sustavu.[11] Sva se daljnja Arijeva umovanja odnose na Riječ koja je Krist. Da arijevci razlikuju Božju Riječ i Krista, naznačuje i Atanazije kad veli: »Po njima Krist je zasebni netko, a Riječ Božja opet netko drugi ... drugi je Sin, a drugi Riječ Božja«[12].

Za utjelovljenu Riječ arijevci neprestano izjavljuju da je stvorenje te joj je mjesto među stvorenim bićima. Tvrdnju temelje na *Izr* 8, 22 gdje se za Mudrost kaže da ju je Jahve »stvorio«. Oslanjaju se i na *Djela* (2, 36) koja o Isusu iznose da ga je Bog »učinio« Gospodinom i Kristom. Čak navode i *Heb* 1, 4 kad se za Sina veli da je »moćniji od anđela«. Tu točku arijevskog nauka češće ističe i Ata-

[9] **Pnz** 6,4: »Jahve je jedan«; **Pnz** 32, 39: »Jedini ja jesam i pored mene nema drugog Boga«. **Iv** 17, 3: »Jedini istiniti Bog«. U **Lk** 18, 19 također se govori o »jednome Bogu«.

[10] Za tu točku vidi posebice T. E. POLLARD, **Origins,** 104; J. LIEBAERT, **Arianismus,** 845—848.

[11] O tome vidi u T. E. POLLARD, **Logos,** 284—286.

[12] E, 2, 1053C.

nazije u našim *Pismima*.[13] Arijevci nadodaju da je Bog Riječ stvorio iz ničega posredstvom svoje vlastite riječi koja je u njemu. Ni taj dio arijevske misli nije Atanaziju promaknuo. Spominje ga u prevedenim spisima.[14]

Po arijevcima Riječ je stvorena prije svih vremena i prije svakoga drugog stvorenja. To ukrjepljuju navodima iz *Rim* 8, 29 gdje je govor o »prvorođencu među mnogom braćom« i *Kol* 1, 15 kad Pavao Isusa naziva »prvorođencem prije svakog stvorenja«. Arijevci znaju da Novi zavjet za Isusa veli da je Sin i da se iz Boga rađa. Ali to je slikoviti način govora. Roditi u tom slučaju zapravo znači stvoriti. Bog nikoga ne rađa jer rađanje pretpostavlja diobu i umanjenje roditeljeve biti. To pak u Bogu nije moguće. Prema tome Riječ nastaje snagom Božje stvoriteljske volje. Sin ne biva unutarnjom božanskom nuždom, već se pojavljuje kad Bog hoće i odluči. Otud je jasno da Riječ nije vječna već je bilo vremena kad Riječ nije postojala. Atanazije ponekad spominje taj arijevski izričaj koji je za njihovu misao veoma značajan.[15]

Arijevci su na poseban način isticali da Riječ nije »istobitna« s Bogom. Po njima Bog i Riječ ne pripadaju u isti razred bića. Govor o »istobitnosti« pretpostavlja rađanje koje je u Bogu nemoguće. Također znači da je Božja narav kao neka tvar koja bi se dijelila između Boga i Riječi. Riječ bi pri tom bila dio Božje biti. Ali to bi Boga umanjilo. Zato se ne smije reći da je Riječ »istobitna« s Bogom već da mu je posve tuđa i neslična.[16] Uostalom, riječi »istobitan« uopće nema u Bibliji. Atanazije i u našim *Pismima* znade za arijevsko nijekanje Sinove »istobitnosti«.[17]

Arije i njegovi pristaše ne odriču se naziva Riječ, Sin i Bog za Isusa iz Nazareta. Tek misle da se zove Riječ jer ima dijela u Božjoj atributivnoj riječi. Sinom se naziva ukoliko je Bog predvidio da će mu biti odan i poslušan. Ali Isus je kao i ostali ljudi samo po milosti Božji sin. Posinjen je kao i oni. Ne rađa se iz Božje biti. Krist isto tako nosi naziv Boga, ali to nije u zbilji. Samo je diviniziran kao i ostali ljudi. Uostalom, sam je Isus izjavljivao da je Otac od njega »veći« (*Iv* 14, 28). I Pavao je propovijedao da će Sin na koncu vremena samoga sebe »podložiti« Bogu (1 *Kor* 15, 28). Sve to dokazuje da Isus nije pravi i istiniti Bog.

[13] E, 4, 1056C; **Ser** IV, 22, 673B; I, 2, 532C—533A; 10, 556B; 17, 572A; 21, 580B; 22, 581C; 24, 588B; II, 3, 612AB; 4, 613.
[14] **Ser** IV, 22, 673B.
[15] IV, 22, 673B; II, 2, 609C.
[16] O Arijevu poimanju »istobitan« usp. F. RICKEN, **Homousios,** 94. 95; A. TUILIER, **Sens,** 146; G. L. PRESTIGE, **Dieu,** 186. 187; E. BOULARAND, **Hérésie,** 332. 333; A. GRILLMEIER, **Christ,** 270; E. P. MEIJERING, **Orthodoxy,** 140. 141.
[17] **Ser** IV, 22, 673B.

Krist je po arijevcima, kako naznačuje i Atanazije,[18] bio u stanju sagriješiti. To mu omogućivaše njegova slobodna volja. Ipak je bio vazda bez grijeha i trajno vjeran Bogu, ali to ne postizaše snagom svoje naravi, već naklonošću Božje milosti koja ga je snažila u dobru. Svjesno je i odlučno usklađivao svoju volju s Božjim poticajima i zato nije nikada sagriješio. Tako je zavrijedio sebi i nama spasenje. Uvijek je bio moralno savršen i potpuno krepostan te je postigao najveći stupanj savršenosti. Tomu je svjedok Luka kad veli: »Isus napredovaše u mudrosti i milosti« (*Lk* 2, 52).

Glavna je zadaća stvorene Riječi da se po njoj stvori svijet. Bog ju je zato sazdao da njenim posredstvom dovede u opstanak ostala stvorenja. Riječ je, prema tome, sredstvo stvaranja. Kako ta Riječ nije isto što i supstancijalna Božja Riječ, Krist Boga ne pozna izravno. Ima tek stečenu i ograničenu bogospoznaju. I za njega je Bog nespoznatljiv i neizreciv. Stoga ne može objaviti nijednu istinu koja bi se odnosila na samu Božju bit. Krist, dakle, po Ariju, nije objavitelj Boga.

Ipak je Arije htio uzvišeno govoriti o Kristu. Zato isticaše da je Krist najsavršenije stvoreno biće. Jedino je on izravno izišao iz Božje stvaralačke ruke. Samo je Krist bez grijeha. Više od ostalih ima prava na počasne nazive »riječ«, »sin«, »mudrost« i »Bog«. To je svojim kreposnim životom zavrijedio. U Kristu milost nije ostala bez ploda. Tako je Arijev Krist u zbilji srednje biće između Boga i stvorenog svijeta, iako se po naravi nalazi među stvorenjima. U neku je ruku polubog koji zadovoljava potrebe pobožnosti širokih pučkih slojeva.

Arije je, vidjesmo, nastojao svoj nauk temeljiti na biblijskim izrekama,[19] ali nema sumnje da je pabirčio isto tako po filozofijama i teologijama.[20] Ne može se zanijekati da je svoj sustav[21] pomno gradio, iako je njime zanijekao bitnu novozavjetnu poruku o Isusu »is-

[18] E, 4, 1057B.
[19] Za biblijsku podlogu arijevstva vidi A. von HARNACK, **Lehrbuch,** 203; T. E. POLLARD, **Logos,** 286; A. GRILLMEIER, **Christ,** 222; E. BOULARAND, **Hérésie,** 86—93; M. SIMONETTI, **Studi,** 9. 33—37.
[20] Složeno pitanje filozofsko-teoloških arijevskih izvora obrađuju na pr. I. O. de URBINA, **Nicée,** 30—52; A. von HARNACK, **Lehrbuch,** 186—190; A. GRILLMEIER, **Christ,** 219. 220. 222.—225; L. W. BARNARD, **Antecedents,** 172—188; A. H. WOLFSON, **Philosophy,** 126—147; L. W. BARNARD, **What,** 110—117; E. **BOULARAND, Hérésie,** 85—124. 125—174; G. C. STEAD, **Platonism,** 16—31; M. WILES, **Defence,** 339—347; T. E. POLLARD, **Origins,** 103—111; F. RIECKEN, **Homousios,** 74—99.
[21] O arijevskom teološkom sustavu usp. J. N. D. KELLY, **Early,** 226—231; **Bekenntnisse,** 230—233. 234. 235. 210; I. O. de URBINA, **Nicée, 44—49;** A. von HARNACK, **Lehrbuch,** 198—202; F. LOOFS, **Leitfaden,** 183—185; A. GRILLMEIER, **Christ,** 227—238, **Vorbereitung, 68—77;** F. RIECKEN, **Homousios,** 75. 78. 85. 89. 90. 94. 95; J. LIEBAERT, **Arianismus,** 854—848; E. BOULARAND, **Hérésie,** 76—83; G. C. STEAD, **Platonism,** 16—31; M. WILES, **Defence,** 339—347; T. E. POLLARD, **Origins,** 103—111.

tinskom Bogu« (1 *Iv* 5, 20). Arijevstvo valja u svakom slučaju imati pred očima, ako želimo shvatiti Nicejsko vjerovanje, o kojem sada kanimo podrobno govoriti, te i Atanazijevu teološku misao u *Pismima* što ih prevedosmo.

NICEJSKI SABOR I NJEGOVO VJEROVANJE

Atanazije često i s velikim oduševljenjem i u našim *Pismima* spominje Nicejski sabor. Rado i ponosno govori o tom slavnom zboru. Drage se volje sjeća nicejskih Otaca. Kad u *Pismima* veli »Oci« gotovo isključivo misli na Nicejske biskupe. Isto tako od svojih vjernika traži da se smatraju »sinovima« nicejskih Otaca.[22] Atanazije je stoga cijenio Nicejski sabor, jer je držao da su na njemu otklonjena sva dotadašnja krivovjerja i da se njime mogu iskorijeniti sve buduće zablude. S ponosom piše da je Sabor »pobjedni znamen svakog krivovjerja« i zato se »u općoj Crkvi više ne smije pozivati ni na jedan sabor, već jedino na onaj održan u Niceji«.[23] Po Atanaziju u Niceji je s uspjehom i konačno izraženo trojstveno i kristološko otajstvo. Nije samo protumačen položaj Riječi u samome Bogu, već je razglobljen i Gospodinov boravak među nama i u nama.[24]

Razumije se da Atanazije hvali Nicejski sabor zbog njegove »vjere« ili »vjeroispovijedi«. Pri tom misli na Vjerovanje što su ga Oci sastavili. Za Atanazija je to Vjerovanje »u skladu s Pismima«, »pobožno i ispravno«.[25] Slobodno se može reći da su Atanazijeva djela proširena tumačenje nicejskoga Vjerovanja. Atanazije je *par excellence* teolog nicejske vjeroispovijedi. To se vidi i otud što je i naša *Pisma* isprepleo navodima i pozivanjima na nicejski Simbol. Eto razloga da se temeljitije zaustavimo na nicejskom tekstu. Tu je Atanazije crpio sadržaje svoga propovijedanja.

A. **Riječ o samom Saboru**

Veliki i nadasve znameniti Nicejski sabor trebao je riješiti tri poteškoće u životu ondašnje Crkve. Riječ je o prosudbi Arijeva nauka, danu slavljenja Uskrsa[26] i melicijevskom raskolu.[27] Sabor je sazvao Konstantin Veliki.[28] Inicijativa potječe od njega jer je sebe smatrao glavom i vrhovnim gospodarem u Crkvi. Odlučujući se za opći Sabor, papu nije ni obavijestio niti se s njime savjetovao. Još manje je tražio dopuštenje za svoju odluku. Jasno je da je to zloporaba crkvene vlasti, ali to caru nitko nije spočitnuo jer je svatko znao da je on Crkvi nakon dugih stoljeća darovao slobodu. Konstantin pismom poziva biskupe da se okupe na sabor. Siromašnijima i onima koji stanuju daleko za putovanje stavlja na raspolaganje državni prijevoz. Prvotno je bilo određeno da će se sabor slaviti u galacijskoj Anciri, ali se zbog udobnosti i veće prikladnosti naknadno za to odabrala bitinijska Niceja,[29] današnje tursko seoce Isnik.

Pozivu se odazvalo kojih 202 biskupa. Sa sigurnošću se ne zna koliko ih je točno bilo. O tom se dvojilo i nekoliko godina nakon Sabora. U razdoblju od 340. do 360. redovito se govorilo da je u Niceji bilo oko 300 biskupa. Nije poznato kad je taj broj narastao do 318. Ipak se kroz povijest Nicejski sabor često naziva saborom »318 biskupa«. Čini se da u broju 318 valja vidjeti aluziju na *Post* 14, 14—16 gdje se veli kako je Abraham oboružao 318 slugu da bi iz zatočeništva oslobodio Lota. Nicejski su biskupi proglašeni za 318 Božjih slugu koji su oružjem vjere iz Arijevskog zatvora na slobodu izveli svrgnutu Riječ Božju.[30]

Među nicjeskim biskupima nije bilo velikih i glasovitih muževa. Možda arijevstvo nije, upravo zato, već na Saboru zadobilo konačan udarac. Kao viđenije osobe može se spomenuti Konstantinov savjetnik kordubski biskup Hozije, Aleksandar Aleksandrijski, đakon mu Atanazije, Marcel iz Ancire, Eustahije Antiohijski, Makarije Jeruza-

[22] Usp. **Epiktet,** 1, 1052AB; **Ser,** II, 5, 616B; **Epiktet,** 3, 1053C; 4,1056BC; 9, 1064C; 4, 1056BC.

[23] E, 1, 1052AB.

[24] E, 3, 1056B.

[25] E, 1, 1052AB; 3, 1053C; 12, 1069A; 4, 1056C.

[26] Tadašnja je Crkva različitim datumom svetkovala vazmene blagadne. Zapad i neke istočne crkve Uskrs slave kao pomični blagdan, a mnoge istočne pokrajine po židovskom običaju svetkovinu određuju uvijek za 14. nisana.

[27] Melicijski se raskol zove melicijskim po egipatskom svećeniku Meliciju koji je postao biskupom u Likopolisu. Melicije je, dok se aleksandrijski biskup Petar za Dioklecijanova progonstva skrivao, bez dogovora s Petrom redio prezbitere i đakone. Petar je svojoj zajednici branio dodir s Melicijem. Čak ga je 306. izopćio iz crkvenog zajedništva. Melicija to nije smelo već je nastavio s uspostavljanjem raskolničke hijerarhije. Melicijevci su prije Nicejskog sabora imali 35 biskupa te nekoliko prezbitera i đakona u Aleksandriji. Raskolnička je crkva zauzela strog stav u pitanju palih u vrijeme progonstva. Sam je Melicije bio u progonstvu te je slovio kao ispovjedalac čime je stekao veliki ugled. Melicije umire 326, ali njegova zajednica živi do VI. stoljeća. Melicijevci su bili ljuti Atanazijevi protivnici i pokretači širokih istupa protiv njega. O melicijevcima usp. Ch. KANNENGIESSER, **Athanasius,** 145; K. M. GIRARDET, **Kaisergericht,** 52—53. 56. 57; E. BOULARAND, **Hérésie,** 14—15; A. MARTIN, **Athanase,** 31. 33. 38. 58. 59. 61; E. SCHWARTZ, **Geschichte,** 87. 191—193; L. W. BARNARD, **Meletian,** 399—405; C. VAGAGGINI, **Melizio, 640. 641** (E C, 8).

[28] Usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 193—196; I. O. de URBINA, **Nicée,** 27—29; A. GRILLMEIER, **Christ,** 248. 250—264; K. M. GIRARDET, **Kaisergericht,** 47; L. W. BARNARD, **Athanase,** 130. 131.

[29] Usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 197—199; P. Th. CAMELOT, **Contre,** 47.

[30] O broju nicejskih biskupa, usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 202—207; M. AUBINAU, **Les** 318, 267—305.

lemski, Euzebije Cezarejski i Domnus iz Panonije. Papa Silvestar zbog bolesti nije mogao doći, pa su ga zastupali prezbiteri Vito i Vincent.[31]

Sabor je po svemu sudeći počeo radom 19. lipnja 325. i trajao do 25. kolovoza iste godine.[32] Otvorio ga je, kako se čini, Eustahije Antiohijski. U velikoj dvorani carske palače on drži pozdravnu besjedu caru Konstantinu. Na to progovara sam Konstantin da bi okupljenim biskupima zaželio međusobni mir i jedinstvo u vjeri. Sjednicama predsjedaše Hozije.[33]

B. Nicejsko Vjerovanje

1. Postanak i ustrojstvo

Postanak

Vjerovanja kao kratki sažeci bitnih vjerskih istina veoma su drevna u Crkvi. Susrećemo ih već u Novom zavjetu. Tražile su ih najrazličitije prilike. Osim što su stajala na raspolaganju propovjednicima,[34] upotrebljavaju se prilikom krštenja (*Dj* 8, 37), za vrijeme euharistije (1 *Kor* 15, 3—7), u trenucima progonstva (1 *Tim* 6, 13), pri odbijanju krivovjerja (1 *Iv* 4, 2) i kod izganjanja nečistih duhova (*Dj* 3, 6). Apostolski oci i Apologeti također poznaju kratke vjerske izričaje koji služe podučavanju i propovijedanju. Ipak te obrasce ne možemo zvati Vjerovanjima, jer još nisu stalni i nepromjenljivi niti se prenose novom naraštaju. Vjerovanje kao posve ustaljeni izražaj vjere, što prelazi s koljena na koljeno, pojavljuje se koncem drugoga stoljeća. Oblik mu je upitni i služi krsnom slavlju. Polovicom trećeg vijeka nastaje izjavno krsno Vjerovanje. Krštenik je izgovarao kratko Vjerovanje da bi se izjasnio o svjesnom i dragovoljnom pristupanju vjerničkoj zajednici. Sva ta Vjerovanja do Nicejskog sabora imaju pokrajinsko obilježje. Vrijede samo za općine u kojima su nastala i koje su ih prihvatile.

S Nicejskim saborom dolazi nešto posve novo. Stvara se Vjerovanje koje će biti obvezno za čitavu Crkvu. Isto tako Vjerovanje

[31] O biskupima na Saboru vidi E. BOULARAND, **Hérésie,** 208—210; I. O. de URBINA, **Nicée,** 53—56; P. Th. CAMELOT, **Contre,** 53.

[32] Često se 20. V. naznačuje kao dan otvaranja Nicejslog sabora. U svezi s datumom otvora vidi E. BOULARAND, **Hérésie,** 211—213; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 211; R. BÄUMER, 966.

[33] O saborskom predsjedanju, usp. I. O. de URBINA, **Nicée,** 59—61; K. M. GIRARDET, **Kaisergericht,** 44. 45; E. BOULARAND, **Hérésie,** 220—223.

[34] O novozavjetnim i ranocrkvenim »vjerovanjima«, usp. O. CULLMANN, **Premières,** 13—27; P. BENOIT, **Origines,** 203—210; R. P. C. HANSON, **Dogma,** 169—172; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 36—97.

više ne služi prvenstveno za liturgijske svrhe, već u prvom redu da se može u sumnjivim slučajevima ispitati pravovjernost bilo kojeg vjernika.[35] Ipak nema sumnje da su prijašnja Vjerovanja potaknula nicejske Oce da donesu svoje Vjerovanje kao moćan ustuk Arijevu krivom učenju.

Potankosti o nastanku Nicejskog Vjerovanja nisu poznate jer saborski zapisi ne postoje. Čini se da su se na Saboru prvi za riječ javili arijevci i skupu predložili neko svoje Vjerovanje. Oci su ga odbili burnim negodovanjem. Tad je Euzebije Cezarejski predložio Vjerovanje svoje crkve kao osnovu za saborsko Vjerovanje. Iz rasprava je Ocima postalo jasno da se mora poći od već upotrebljavanog Vjerovanja.[36]

Oci su bili svjesni da će arijevska stranka takvo Vjerovanje prihvatiti te ga poslije tumačiti na svoj način. Zato su tražili da se u polazno Vjerovanje unesu dodaci kojima će se izrijekom opovrgnuti Arijeve tvrdnje. Tako se i postupilo. Iz nekoga ranijeg Vjerovanja i nicejskih umetaka nastalo je saborsko Vjerovanje. Tko mu je bio sastavljačem, nije poznato.[37] To nije ni važno, jer Vjerovanje smatramo djelom svih nicejskih Otaca. Tekst mu je veoma dobro sačuvan.[38]

Ustrojstvo

Već se na prvi pogled vidi da je Nicejsko Vjerovanje višeslojno. U njemu su se staložila prethodna stoljetna razmišljanja. Oklijevanja i stranputice prijašnjih stoljeća u Niceji su našli konačna rješenja.

Značajka je Vjerovanja da je trojstveno složeno. Time se u nj prenijela srž novozavjetne objave. Kršćanski je Bog Otac, Sin i Sveti Duh. Zato i Vjerovanje ima tri dijela. U prvom je riječ o Bogu Ocu. S drugim se izražava vjera u Isusa Krista, a treći je posvećen Duhu Svetom. Takvo je novozavjetno i otačko osvjedočenje. U kršćanstvu se sve tumači i svodi na Oca, Sina i Duha. Bez Trojice se Objava ne razumije. To su znali i nicejski Oci te su tim pečatom opečatili svoje Vjerovanje. Kršćanin je tko vjeruje u božansko Trojstvo.

[35] Usp. R. P. C. HANSON, **Dogma,** 169—172; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 205—207.

[36] O krsnom Vjerovanju koje je osnov Nicejskog Vjerovanja, usp. I. O. de UBINA, **Nicée, 61;** J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 216—229; A. GRILLMEIER, **Christ,** 266; D. L. HOLLAND, **Synode,** 181.

[37] Usp. I. O. de URBINA, **Nicée,** 69—73; LThK, 7, 968; I. BACKES, **Das trinitarische,** 133. 134.

[38] Usp. G. L. DOSSETI, **Simbolo,** 31—38; I. O. de URBINA, **Nicée,** 69—73; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 214. Euzebije Vjerovanje navodi u pismu vjernicima o Nicejskom saboru (PG, 20, 1540BC); Atanazije u pismu Jovianu (PG, 26, 817BC) i Bazilije u **Ep** 125 (PG, 32, 548C).

Drugi se članak Vjerovanja očevidno dijeli u dva dijela. U prvom se promatra Isus Krist ukoliko je Bog. Određuje se njegov odnošaj prema Bogu Ocu. U drugom je govor o Isusovu utjelovljenju i njegovu spasiteljskom djelu među ljudima i za ljude.

Ako se nicejsko Vjerovanje usporedi s prethodnim pokrajinskim crkvenim Vjerovanjima, dolazi se do zaključka da u njemu postoje dijelovi što su sastavljeni u samoj Niceji. To se odnosi na izričaje »to jest iz Očeve biti«, »rođen, nestvoren«, »istobitan s Ocem« i možda »pravi Bog od pravoga Boga«. Sve je ostalo posuđeno iz prijašnjih Vjerovanja.[39]

2. Raščlamba Vjerovanja

Jedan Bog

U prvom članku Vjerovanja postoji stanovita stilska poteškoća. Imena »Bog«, »Otac« i »Svevladar« nemaju člana te bi zato mogla stajati neovisno jedna od drugih, ali bi se isto tako izričaji »Otac« i »Svevladar« dali shvatiti kao bliže određenje i tumačenje za ime »Bog«. Čak se naziv »Otac« može odijeljeno od »Bog« osloniti na imenicu »Svevladar«, pa u tom slučaju Simbol traži vjeru u »Oca Svevladara« koji je Bog.[40]

Prvo i osnovno što kršćanin treba vjerovati jest da postoji »jedan Bog«. Time se zabacuje svaki oblik mnogoboštva u koje je čovječanstvo upadalo svojom krivicom. Nasuprot lažnim bogovima stoji samo »jedan Bog«. Jednako valja otkloniti gnostički i manihejski nauk o dvama počelima koja ravnaju svijetom. Sabor preuzima jednoboštvo do kojeg se teškom mukom vinuo Stari zavjet, kojemu trebahu duga stoljeća da se osvjedoči i povjeruje u »jednoga Boga«. Dug je put prijeđen od neposrednih Abrahamovih predaka koji su služili »tuđim bogovima« (*Jš* 24, 2) do *Pnz* 6, 4 gdje je jednom za uvijek rečeno za Boga da »je jedan«. Isto tako Sabor preuzima novozavjetnu vjeru u »jednoga«[41] i »jedinoga«[42] Boga.

U Bibliji se zna tko je ovaj »jedan Bog«. Stari je zavjet zabilježio da je Mojsije iz razgovora s »jednim« Bogom doznao kako se zove. Ime mu je Jahve (*Izl* 3, 13—15). Starozavjetnoga »jednog Boga« Isus u svojim govorima oslovljuje imenom Otac i Bog (*Iv* 17, 1—3; 20, 17). Primjer su naslijedili i Apostoli. U svojim su spisima za »jednoga Boga« govorili da je Otac. O tom svjedoče *Rim* 1, 7; 2 *Kor* 1, 2; 1 *Pt* 1, 3 i *Otk* 1, 6. Tako Novi zavjet riječ »Bog« (u grčkom *ho Theós*) gotovo isključivo upotrebljava za trojstvenu osobu koju imenujemo Otac. Čak se može reći da je izričaj »Bog« *(ho Theós)* vlastito ime za Očevu osobu.[43] Taj se način govora zadržao u kršćanskom propovijedanju i pisanju sve do Nicejskog sabora. Kad je riječ o »jednom Bogu«, govori se o starozavjetnom Jahvi koji se u Novom zavjetu zove Ocem. On je jedini Bog *(ho Theós).*

Novi Zavjet i Oci namjerice Ocu pripisaše ime Bog *(ho Theós),* jer jedino on od nikog drugog i ni u kojem pogledu ne prima bitak. Samo je on posvemašnji izvor i početak. To vrijedi ne samo za stvorena bića, već i za nutarnji trojstveni život. Sin i Duh od Oca dobivaju svoje božansko biće. Prema tome, kad Nicejski oci traže vjeru u »jednoga Boga«, pod »jedan Bog« misle na Očevu osobu koja je vrelom za svaki oblik bitka. Zato je Otac »jedan Bog«.[44]

Otac

U nastavku teksta za »jednoga Boga« izrijekom se kaže da je »Otac«. Nema sumnje da je to dodano, jer će se u drugom članku reći za Isusa Krista da je Božji Sin. Ipak, Oci u Niceji nisu zaboravili da je Isus učio kako je Bog i »naš Otac«.[45] Štoviše, po apostolu je Pavlu Bog Ocem za sve što postoji (*Ef* 4, 6). Bog je u pravom smislu Otac jedino svome Sinu, ali je po Sinu svoje očinstvo protegnuo i na ljude kako svjedoči Duh Sveti koji u otkupljenima Boga naziva Ocem (*Gal* 4, 6). Sigurno je da ovo bogato i šire Božje očinstvo lebdi pred očima nicejskih biskupa dok izriču svoju vjeru u nebeskog Oca.[46]

Svevladar

Za »jednoga Boga« također se tvrdi da je »Svevladar«. Izričaj je već poznat Starome zavjetu, ali je isto tako nazočan i u Novom. Uz 2 *Kor* 6, 18 posebice je drag knjizi Otkrivenja[47] koja se njime

[39] O trojstvenosti i strukturi Vjerovanja, usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 265; I. O. de URBINA, **Nicée, 72—73**; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 233—237.
[40] O tome potanje u A. de HALLEUX, **Dieu,** 405—406.
[41] Usp. **Mk** 12, 28—32; 1 **Kor** 8, 4; **Rim** 3, 30; 1 **Kor** 8, 6; **Gal** 3,20; **Ef** 4, 6, 1 **Tim** 2, 5; 6, 15; **Jak** 2, 19.
[42] Usp. **Iv** 17, 3; 5, 44; **Rim** 16, 27; 1 **Tim** 1, 17; 6, 15; **Jd 25; Otk** 15, 4.

[43] To posebice obrađuje K. RAHNER, **Écrits,** 13—111.
[44] O »jedan Bog«, usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 267—272; I. O. de URBINA, 73—75; I. BACKES, **Das trinitarische,** 131. 132.
[45] Usp. **Mk** 11, 25; **Lk** 11, 13; 6, 36; 12, 30—32; **Mt** 6, 9; 5, 16. 45—48; 6, 1. 8. 14. 15. 26.
[46] O »Otac«, usp. A. de HALLEUX, **Dieu,** 414.415; F. RIECKEN, **Homousios,** 79; E. BOULARAND, **Hérésie,** 272—282.
[47] **Otk** 1, 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7. 12; 19, 15. 6; 21, 22.

služi svečano i u liturgijskom tonu. Riječ se u Bibliji svaki put odnosi na Boga Oca. U prvome redu izražava se misao i uvjerenje da Bog neprestance vlada svemirom. Bog je, prema tome, opći Svevladar. Svijetom gospodari i caruje jer ga je stvorio. Ali budući da je Otac, za svijet se trajno brine i drži ga u opstanku. Bez Božje naklonosti i ljubavi prema svijetu svemir bi se pretvorio u ništavilo iz kojeg je i postao. To uključuje grčki naziv *Pantokrátôr*,[48] što su ga Oci upotrijebili kao i glagol *kratéô* iz kojeg dolazi riječ *pantokrátôr*.

Stvoritelj svega vidljivoga i nevidljivoga

Napokon nicejski Oci traže vjeru u »Stvoritelja«. »Stvoritelj«[49] izraziše s *poiêtês*. Riječ nije biblijska već ondašnje pučke i populazirane filozofije te se lako mogla razumjeti. Kršćani su se njome služili već u drugom stoljeću. Vjera je u Boga stvoritelja objavljena na prvim biblijskim stranicama (*Post* 1, 1—2, 25). Ali je i Pavao učio da sve potječe iz Oca (*Ef* 4, 6).

Saborski su Oci istaknuli da je Bog stvorio ne samo vidljivi nego i nevidljivi svijet. Prema tome uključeni su nebeski dusi i ljudske duše. Pri tom se naglasak nalazi na riječi »sve«. Time se otklanja drevna grčka tvrdnja o vječnosti tvari iz koje bi Bog oblikovao svemir. Po nicejskim Ocima Bog je stvorio upravo »sve«. Bogu od stvorenog nije ništa suvječno. Sve je po Bogu dobilo opstanak. On je iskon i početnik svega. Time se zabacuje i gnostičko maštanje o različitom izvoru za »vidljivi« i »nevidljivi« svijet.

Na kraju izlaganja prvoga Nicejskog članka možemo pripomenuti da se članak susreće i u Atanazijevim *Pismima* Serapionu i Epiktetu.[50]

Jedan Gospodin Isus Krist

Isus Krist se u Vjerovanju naziva »Gospodinom«. Ime »Gospodin« ima zasebnu vrijednost u Starom zavjetu, istočnim religijama i ondašnjem društvenom životu. Po starozavjetnoj Bibliji ime je Bogu Jahve. Židovi iz starohopočitanja nisu se usuđivali izgovarati to ime, već su ga zamjenjivali s Adonai. Kad se hebrejska Biblija prevela na grčki, za ime Jahve i Adonai izabrala se riječ »Gospod« (*Kyrios*). Prema tome u starozavjetnoj je grčkoj Bibliji Bogu ime »Gospod«

[48] O tome usp. A. de HALLEUX, **Dieu,** 401—411. 414—415. 422.
[49] Usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 282—287.
[50] Usp. **Epiktet,** 9, 1065B; **Serapion,** I, 11, 557C; 28, 596A; II, 2, 609C; III, 7, 636C.

(*Kyrios*). Ista se riječ rado rabi i u drevnim istočnim vjerama. Tu označuje bogove i božice. Time postaje istovjetnica za božanstvo i Bog. S istom se riječi izražavala božanska čast vladarima na Istoku i u Rimu. Bili su smatrani za bogove. Carevi su »Gospodari«, jer imaju poput bogova posvemašnju vlast nad svojim podanicima.

Prvi su kršćani posegnuli za izrazom »Gospod« (*Kyrios*) da bi izjasnili svoj odnošaj prema Isusu Kristu. Tako su ga oslovili jer su povjerovali da je Bog. »Gospodin« mlade kršćanske zajednice samo je uskrsnuli i proslavljeni Isus iz Nazareta. Vjernici su bili upućeni u to da se on osobno tako nazvao prije ulaska u Jeruzalem (*Mk* 11, 3). Vjerovali su da ga je Bog nakon uskrsnuća »učinio Gospodom« (*Dj* 7, 59). Stjepan mu se na umoru obratio s »Gospodine« (*Dj* 7, 59). Učenici su na aramejskom u vrijeme euharistije zazivali Isusa da kao »Gospodin dođe« (1 *Kor* 16, 22; *Otk* 22, 20).

Apostol je čisto i bistro propovijedao o »jednom Gospodinu Isusu Kristu« (1 *Kor* 8, 6) i pripominjao vjerovanje u kojem se Isus naziva »Gospodom« (*Rim* 4, 24; 1 *Kor* 9, 1; 2 *Kor* 4, 14). Tako već novozavjetna vjeroispovijed[51] naviješta Isusa kao »Gospodina« (*Rim* 10, 9; *Fil* 2, 11; 1 *Kor* 12, 3). Tu su vjeru preuzeli i Oci u Niceji. Po njima u bit kršćanstva pripada prihvaćanje Isusova gospodstva kao izražaj njegova božanstva i posvemašnje božanske vlasti[52].

Sin Božji

Oci Krista nazivaše još jednim novozavjetnim nazivom[53]. Riječ je o »Sin Božji«. Izričaj »Božji« u grčkom tekstu glasi *toû Theoû*. Već istaknusmo da u Novom zavjetu *ho Theós* označuje Boga Oca. Prema tome Isus je »Sin Boga Oca«. To uključuje izreka »Sin Božji«.

Zna se da Biblija »Sinovima Božjim« naziva razne vrste bića kao anđele i ljude. Ipak su se novozavjetni vjernici vinuli u svjetlu uskrsnuća do dubljeg poimanja Isusova bogosinovstva. Poznato im je bilo da se on za zemaljskog života smatrao Božjim Sinom (*Mk* 13. 32; 14, 61—62; 12, 6; *Mt* 11, 27). Zato su povjerovali da je njegovo sinovstvo kod Boga posve drukčije nego sinovstvo ostalih bića. Isus je »vlastiti« Sin Božji. To znači da je Sin Božji (*Heb* 4, 14; *Rim* 1, 2—3) po biti.

[51] O vrijednosti i značenju naziva »Gospodin« **(Kyrios),** usp. npr. L. CERFAUX, **Christ,** 345—359 i O. CULLMANN, **Christologie,** 169—205.
[52] O »jedan Gospodin« u Nicejskom Vjerovanju, usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 290—294; I. BACKES, **Das theologische,** 132.
[53] Za novozavjetno poimanje Isusova bogosinovstva usp. P. BENOIT, **Exégèse,** 117—142; L. CERFAUX, **Christ,** 329—343; M. MANDAC, **Isus,** 56—58; O. CULLMANN, **Christologie,** 234—265.

Predaja je ponešto oklijevala kad je riječ o nazivu »Sin Božji« ako se primjenjuje na Isusa. Apologeti su s ivanovskom porukom (*Iv* 1, 1; 1 *Iv* 1, 1; *Otk* 19, 13) Isusa rado označivali imenom Riječ. Isticali su da je Logos ili Riječ vječna, jer Bog nikad ne bijaše bez Logosa ili alogičan. Bog je uvijek »logičan«. To znači da vazda posjeduje Logos. Apologeti kao i teolozi koji dolaze neposredno poslije njih (Hipolit, Tertulijan) pitali su se kad se vječni Božji Logos smije nazvati Božjim Sinom. Često su tvrdili da mu naziv Sin pripada od časa kad ga je Bog izgovorio kako bi po njemu sazdao Svemir. Ponekad čak pišu (Hipolit) da se Riječ trebala utjeloviti da bi bila u punom smislu Sin. Ali su neki teolozi i prije Niceje došli do zaključka (Novacijan, Origen) da je Riječ uvijek Sin, jer je Bog vazda Otac. Tu su teologiju prihvatili i posvetili i Oci u Niceji. Iznenađuje donekle što Isusa ne nazvaše i nazivom Riječ.[54]

Rođen iz Oca

Saborska povelja za Isusa veli da je »rođen iz Oca«. Tvrdnja nema doslovnog uporišta u Bibliji. Čini se da joj je najbliže mjesto iz Psalma: »Ti si Sin moj, ja te danas rodih« (*Ps* 2, 7). Taj je tekst u pozadini novozavjetnih mjesta gdje sami Bog izjavljuje da mu je Isus Sin. To se prvenstveno odnosi na Gospodinovo krštenje (*Mt* 3, 17) i preobraženje (*Mt* 17, 7). Ali *Heb* 1, 5 u istom smislu navodi *Ps* 2, 7.

Po saborskim Ocima Isus je »rođen iz Oca«. Time se želi reći da je Otac na izvoru Isusova božanstva. Isus potječe iz Oca. Od njega rađanjem prima život. To uključuje da ima istu narav kao i Otac, jer je rađanju vlastito da roditelj sinu prenese svoju bit. Isusovo je rađanje u skladu s Očevom božanskom naravi. Budući da je ta narav jednostavna i duhovna, rađanje iz Oca ne nosi sa sobom promjenu, diobu ili umanjenje. Kad Otac rađa Sina, Otac ne postaje neznatniji ili manji.

Sin se vječno rađa iz Oca. To proizlazi otud što je Bog izvan vremena i jer je Otac uvijek Ocem. Isto tako Sin se rađanjem ne odvaja od Oca, već trajno ostaje s njim u zajedništvu. Stvorena rađanja pomažu shvatiti rađanje u Bogu. Ipak ga ne mogu protumačiti jer Bog neizmjerno nadilazi stvorenje. Stoga i rađanje Sina[55] ostaje neizrecivim otajstvom.

[54] O izričaju »Sin Božji« u saborskoj ispravi, usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 289. 290. 293—295; I. O. de URBINA, **Nicée,** 76.

[55] U svezi s »rođen iz Oca«, usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 295—300. R. SEEBERG, **Lehrbuch** (48 bilj. 1), primjećuje da aorisni »rođen« ne isključuje vječno i trajno Sinovo rađanje iz Oca.

Jedinorođenac

Atanazije u svojim *Pismima* Serapionu i Epiktetu s posebnim zadovoljstvom Isusa naziva »jedinorođencem«.[56] Imamo dojam da izraz svjesno preuzima iz Nicejskog Vjerovanja. Ali već je Novi zavjet Isusa označivao kao »jedinorođenca« (*Iv* 1, 14. 18; 3, 16. 18; *Iv* 4, 9). Ipak se čini da tom nazivu Oci u Niceji nisu pridavali osobitu teološku vrijednost. Ni arijevci ga nisu osporavali.

Iz Očeve biti

Atanazije izrijekom navodi nicejski izričaj »iz Očeve biti«[57] čime se pobliže tumači »rođen iz Oca«. To je prvo izravno saborsko odmjeravanje s Arijevim tezama. Sabor je namjerice nadodao te riječi početnom Vjerovanju da bi pobliže protumačio Sinovo rađanje. Stoga su riječi veoma značajne. Vlastite su samom Saboru.

Izričaj »iz Očeve biti« nema neposrednog biblijskog oslonca. Sabor se riječju »bit« (*ousía*) odlučuje za filozofski izraz jer to traže prilike. Tako po prvi put u službenom crkvenom dokumentu, pri izricanju vjere, nailazimo na filozofski pojam. Istina je da su se teolozi odavna služili riječju »bit«, ali ona tek sada ulazi u službenu ispravu Crkve.

Riječ »bit« imade u ono vrijeme dva osnovna i dosta različita značenja. Jednom znači konkretno i samostojno biće te je gotovo istoznačna s pojmom hipostaza. U tom smislu riječ shvaćaju nicejski Oci kako se vidi iz anatematizma što su ga nadodali svome Vjerovanju. Ali riječ »bit« može također značiti bitnost nekoga određenog bića: ono što to biće čini upravo tim, a ne nečim drugim. Ovaj potonji smisao prevagnut će u teologiji te će se riječ upotrebljavati kao izražaj onog što je zajedničko božanskoj Trojici.

Tvrdnjom »iz Očeve biti« nicejski biskupi htjedoše istaknuti razliku između Isusova bogosinovstva i sinovstva bića za koja se također veli da se rađaju od Boga. Kad se u Pismu spominje da Bog rađa ljude koji su mu stoga sinovi i djeca, tada se misli na rođenje po milosti i posinovljenje preko sakramenata. Ali Isus se ne rađa tako. On dolazi »iz Očeve biti«. To znači da putem istinskog rađanja proizlazi iz samoga Očeva bitka. Snagom rađanja prima Očevu »bit«. Sinova i Očeva »bit« zapravo su ista zbilja jer Sin po naravi dolazi iz Oca. Sin, dakle, nije poput ostalih bića plod Očeve naredbe i vo-

[56] Usp. **Ser** I, 15, 568A; 16, 568C.

[57] Usp. II, 5, 616AC; I, 25, 589A; **E,** 4, 1056BC.

lje. On se nutarnjom nužnošću rađa u Ocu. Otac mu rađanjem priopćuje svoju vlastitu »bit«.[58] Tako su Oci odbacili Arijev nauk o stvorenosti Sina.

Bog iz Boga

Atanazije u svojim *Pismima*[59] Isusa posebice rado naziva »Bogom« i ističe da je »iz Boga«. Nema dvojbe da se pri tom poziva na nicejsku izreku. Ove izreke nema doslovno u Novom zavjetu, iako je u njemu objavljen njezin sadržaj. Nicejskom su izričaju[60] blize novozavjetne tvrdnje u kojima se za Isusa kaže da je Bog.[61] Istina je da pisci Novoga zavjeta, kako već naznačismo, riječ *ho Theós* (Bog) redovito upotrebljavaju kao naznaku Očeve osobe, ali Biblija pozna i riječ *Theós* (Bog) bez člana. Tad ona ne mora označavati Oca, već božanstvo ili božansku narav te se može primijeniti kao predikat. U tom se smislu njome služe neki novozavjetni ulomci, pa za Isusa vele da je »Bog« (*Theós*). To je slučaj s Ivanovim proslovom gdje se za Riječ izjavljuje da je Bog (*Iv* 1, 1). Ivan slično postupa i u 20,28 kad Toma priznaje Isusu da je njegov Bog. Štoviše, u *Iv* 1, 18 stoji da je Riječ »jedinorođeni Bog«. Značajna je i tvrdnja u 1 *Iv* 5, 20 gdje se vjerojatno za Krista kaže da je »istinski Bog«. Čini se da i Pavlovu izreku u *Tit* 2, 13 treba razumjeti kao izravan govor o Kristovu božanstvu. Takva mogućnost postoji i za *Rim* 9, 5. U *Heb* 1, 3 imamo starozavjetni navod u kojem je govor o Bogu. Pisac ga baš radi toga primjenjuje na Krista i time daje na znanje da riječju Bog ispovijeda Isusovo božanstvo.

Nema sumnje da su Oci u Niceji imali pred očima spomenuta biblijska mjesta kad su za Isusa ustvrdili da je »Bog« koji rađanjem »iz Boga« dobiva svoje božanstvo. Za razumijevanje tvrdnje treba imati na umu vrijednost riječi *ho Theós* (Bog) i *Theós* (Bog). U prvom slučaju riječ označuje Boga Oca, u drugom božansku narav koju posjeduje i Isus.

---

[58] O izričaju »iz Očeve biti«, usp. J. N. D. KELLY, **Early,** 231—234; A. GRILLMEIER, **Christ,** 267; I. O. de URBINA, **Nicée,** 76—78; E. BOULARAND, **Hérésie,** 76—78; E. BOULARAND, **Hérésie,** 303—308; G. C. STEAD, **Eusebius,** 88—92.

[59] Usp. **Ser** II, 5, 616AC; III, 2, 628B.

[60] O tvrdnji »Bog iz Boga« vidi u E. BOULARAND, **Hérésie,** 309—312.

[61] O nazivu »Bog« za Isusa u Novom zavjetu, usp. K. RAHNER, **Écrits,** 94—96; O. CULLMANN, **Christologie,** 266—273; L. CERFAUX, **Christ,** 387—392; E. BOISMARD, **Prologue,** 20. 89; B. DUBA, **Riječ,** 96. 129. 130.

Svjetlo iz Svjetla

Razumije se da Atanazije pozna i taj izričaj[62] koji prvotno potječe iz novozavjetne propovijedi gdje se za Boga Oca u 1 *Iv* 1, 5 izrijekom kaže da je Svjetlost. Na to smjera 1 *Tim* 6, 16 i *Jak* 1, 17. U *Heb* 1, 3 za Krista se ističe da je »odsjaj« Božje svjetlosti te se zato naziva »istinskim Svjetlom« (*Iv* 1, 9) koje je došlo na ovaj svijet (*Iv* 12, 46; 9, 5; 1, 5—7).

Polazeći od tih biblijskih mjesta, istočni i zapadni Oci veoma rano i rado uspoređuju Sinovo izlaženje iz Oca sa svjetlosti koja nastaje iz svjetlosnog vrela. Ta im slika govori o neizrecivom Sinovu rađanju od Oca. Usporedba je mnogostruko prikladna. Naznačuje način Sinova izlaska ukoliko rađanjem ne umanjuje Oca, jer ni vrelo svjetlosti ne gubi time što se iz njeg širi novo svjetlo. Istodobno pokazuje da je Sin iste naravi s Ocem kao što je svjetlost i njegovo počelo iste biti. Čak se u usporedbi naznačuje i različitost budući da se novo svjetlo razlikuje od svoga izvora. Tako je i Sin netko drugi uz svoga Oca. Nije, dakle, neobično što se taj jednostavni primjer veoma davno nametnuo vjernicima pri promatranju odnošaja između Oca i Sina. Njime se poslužiše i nicejski Oci[63] želeći istaknuti Kristovo božanstvo i odrediti izvor njegove božanske naravi. Bog je vrelo za Sina. Sin je odsjaj neizmjernog Svjetla koje je Bog Otac.

Istinski Bog iz istinskog Boga

Povodeći se za Nicejskom vjeroispovijedi Atanazije ponekad u *Pismima* govori o Ocu i Sinu kao »pravom Bogu«.[64] U izričaju naglasak je na »istinski« ili »pravi«.[65] Preuzet je iz Biblije. Tako se u *Jer* 10, 10 za Jahvea kaže da je »pravi« Bog, a ne patvoreni kao neznabožački bogovi. Izraz poznaju i novozavjetni pisci koji ga primjenjuju na Oca (*Iv* 7, 28; 17, 3; 1 *Sol* 1, 9; 1 *Iv* 5, 20). Otac je »istinski« Bog. Ime mu je Istiniti. Ista se naznaka barem jednom upotrebljava i za Isusa Krista. U 1 *Iv* 5, 20 naziva se »istinski Bog«.

Rođen, a ne stvoren

Tu su izreku sastavili Oci u Niceji. Tako oblikovanu ne nalazimo je u ranijim Vjerovanjima. Saborska je misao jednostavna: ako je Sin rođen, nije stvoren. Ali rađanje valja shvatiti doslovce, a ne pre-

---

[62] Usp. **Ser** II, 2, 612A.

[63] Za izričaj »Svjetlo iz Svjetla« usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 313—321; I. O. de URBINA, **Nicée,** 78. 79.

[64] Usp. **Ser** IV, 22, 673A; 20, 669B; II, 2, 612A; 4, 613C.

[65] O tom izričaju, usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 321—325; J. N. D. KELLY **Bekenntnisse,** 235; I. O. de URBINA, **Nicée,** 77—79.

neseno. Sin upravo stoga nije stvorenje što se rađa iz Očeve biti.[66] Sinova je značajka, kako i sama riječ Sin naznačuje, da je »rođen«. Rođenjem dobiva od Oca božanski bitak. U Bogu riječ »rođen« isključuje »stvoren«.

Istobitan s Ocem

Poznato je značenje izričaja »istobitan s Ocem« za Nicejsko Vjerovanje. I Atanazije ga često spominje.[67] To je najizvorniji dio Nicejske teologije. Oci su riječ »istobitan« u Niceji unijeli u Vjerovanje. Gotovo da je postala istoznačnica za Nicejski sabor. Reći »istobitan« znači pomisliti na sabor u Niceji. Svakako »istobitan« predstavlja ključnu nicejsku riječ. Temeljni je kamen saborske vjere. U sebi sažima nicejsku poruku. Prihvaćanje istobitnosti odavalo je pravovjerje, a odbijanje značilo je ubrajanje među krivovjerne. »Istobitan« je i nakon Niceje osporavan. Za nj se vodila borba sve do prvoga Carigradskog sabora. Prema tome »istobitan« je srce, stožer i središte[68] Vjerovanja što ga Oci satkaše u Niceji.

Riječ »istobitan« u izvorniku glasi *homoúsios*. *Homoúsios* je složeni pridjev. Sastoji se od *homós* (»isti«, »jednak«) i *ousía* (»bit«, »narav«, »bitnost«, »supstancija«). Prema tome *homoúsios* znači onoga koji s nekim drugim posjeduje istu ili jednaku narav. Znači onoga »koji je iste biti«, »istobitan« ili »jednakobitan«.

Riječi »istobitan« nema u Bibliji pa se za to treba obazreti na njezinu filozofsku i religioznu uporabu da bismo donekle mogli pojmiti što su njome htjeli reći nicejski Oci. Riječ *ousía*, sastavni dio pridjeva »istobitan«, već tumačismo.[69] Tek valja nadodati da *ousía* često znači »tvar« koja tvori neko biće. »Istobitan«, polazeći od toga osnovnog smisla pojma *ousía*, znači da su bića za koja se veli da su »istobitna« zato istobitna što su građena od istovrsne tvari.[70]

Pridjev *homoúsios* susrećemo u Plotinovoj i Porfirijevoj filozofiji.[71] U njih se za čovjekovu dušu kaže da je »istobitna« sa životinjskom dušom jer su obje duhovne. Isto tako netjelesna je ljudska duša »istobitna« s duhovnim božanstvom. Čini se, prema tome, da za ta dva filozofa »istobitan« znači pripadanje istoj vrsti. Za njih je, dakle, »istobitan« istoznačan s »istovrstan«, »istorodan«, »istotvaran«.

»Istobitan« u religioznoj književnosti prvi put nalazimo u gnostikâ.[72] Tu čak postaje temeljnim izrazom. Po gnosticima, »istobitan«, upotrijebljen za ovozemna bića, izražava njihovu pripadnsot božanskoj Punini. Bića emanacijom dolaze iz te Punine i zato su s njome »istobitna«. Stvoreno i nebeska Punina imaju istu bit jer stvoreno izvire iz Punine. Vidimo da za gnostike »istobitan« kaže pripadanje istom razredu na osnovi zajedničke biti ili istovrsnosti »tvari« iz koje su istobitna bića sastavljena.

Riječ »istobitan« upotrebljava u svojim odmjeravanjima s gnosticima i Klement Aleksandrijski, ali ju je tek Origen primjenio na božansko Trojstvo. Sinov je odnošaj prema Ocu izrazio s »istobitan«. Pri tom se poslužio slikom vodene pare koja se puši iz ugrijanog jezera. Po Origenu, para i jezerska voda, iako različite, zapravo su »istobitne« jer je para iste biti kao i jezero. Jedno je i drugo voda. Građa je ista. Slično je i Sin »istobitan« s Ocem. Oni su, doduše, dvije hipostaze, ali Sin je Bog kao i Otac. Ipak je iz usporedbe s parom i jezerom očito da Origenov »istobitan«, primjenjen na Boga, zapravo znači da Otac i Sin pripadaju istoj kategoriji bića. Prema tome Origen je znamenitiji što je naslutio važnu riječ nego što bi je pravilno znao primijeniti.[73]

Riječ *homoúsios* postade predmetom spora između pape Dionizija i aleksandrijskog patrijarha s istim imenom.[74] Libijski vjernici optužiše Dionizija aleksandrijskog u Rim da izbjegava »istobitan« kad je riječ o Kristu. Ovi su kršćani zacijelo bili sabelijevci koji nijekahu hipostaze u Bogu. Po Sabeliju Otac, Sin i Duh Sveti samo su različita imena za jedinu božansku osobu. Prema tome, kad se u toj teologiji Sin naziva »istobitnim«, to znači da mu se odriče samostojnost. Zato Dionizije nije mario za »istobitan«. Inače, on riječ pozna. Po njemu, djeca su »istobitna« s roditeljima i sjemena sa stabljikama. Primjeri pokazuju da Dioniziju »istobitan« znači »srodan«, »istorodan«, »istovrstan«.

---

[66] Za »rođen, ne stvoren« vidi E. BOULARAND, **Hérésie,** 361—371; I. O. de URBINA, **Nicée,** 79—82; A. GRILLMEIER, **Christ,** 267; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 235. 236.

[67] **Epiktet,** 4, 1056BC; 9, 1064C; **Ser** II, 616AC; 6, 617A; 9,624B.

[68] O značenju »istobitan« u Vjerovanju vidi I. O. de URBINA, **Nicée,** 82—87; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 240—251; G. L. PRESTIGE, **Dieu,** 172—188; G. C. STEAD, **Homousios,** 232. 242; **Significane,** 397; E. BOULARAND, **Hérésie,** 331; T. ŠAGI - BUNIĆ, **Formula,** 56. 63. 67—68. 73.

[69] Usp. bilješku 58.

[70] Za to značenje riječi **ousía** vidi G. L. PRESTIGE, **Dieu,** 172—188.

[71] Usp. G. C. STEAD, **Homousios,** 232; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 240—251.

[72] O gnostičkoj uporabi, usp. G. C. STEAD, **Homousios,** 240; H. KRAFT, **Homousios,** 3; E. BOULARAND, **Hérésie,** 337—340.

[73] O Klementovoj i Origenovoj uporabi, vidi H. KRAFT, **Homousios,** 3. 7; G. L. PRESTIGE, **Dieu,** 172—188; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 240—251; E. BOULARAND, **Hérésie,** 340—345.

[74] **Homousios** u prepirci dvojice Dionizijâ istražuju J. LEBON, **Sort,** 502. 503; H. KRAFT, **Homousios,** 3—6; G. C. STEAD, **Homousios,** 273—238; A. TUILIER, **Sens,** 421—422; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 240—251; E. BOULARAND, **Hérésie,** 345—346. 135—143; L. W. BARNARD, **Antecedents,** 176—178; W. SCHNEEMELCHER, **Aufsätze,** 344—346; T. ŠAGI-BUNIĆ, **Formula,** 68 bilj. 5.

I sinoda koja je 268. osudila[75] u Antiohiji Pavla Samosatskog, odbacila je izraz »istobitan« jer ga je, po svemu sudeći, taj biskup upotrebljavao u sabelijevskom smislu. Tvrdio je da je Sin »istobitan« s Ocem kako bi Sinu zanijekao svaku zbiljsku osobnost.

Arije je[76] »istobitan« otklonio, jer je držao da se izrazom Božja narav nužno shvaća materijalno kao u maniheističkoj teologiji. »Istobitan«, po Ariju, veli da je Sin »dio« Očeve biti. To bi značilo dijeliti Božju narav, a to se protivi božanskoj jednoti i duhovnosti.

Golemo je pitanje s kojeg je razloga, u kojim okolnostima i od koga neobični i višeznačni »istobitan« uveden u Nicejsko Vjerovanje. O tom pitanju postoje brojne hipoteze i teorije. Najčešće[77] se mislio da je riječ preko Hozija i zapadnih predstavnika ušla u Vjerovanje te bi izražavala jednotu Božje naravi kako se shvaćala u zapadnoj teologiji. Pretpostavka jedva da je održiva jer se teško dade povjerovati da bi Istočni biskupi preuzeli zapadni pojam koji im ni u njihovoj teološkoj predaji nije bio posve jasan. Možda je sam Konstantin tražio da se uzme ta riječ. Ona je dosta neodređena i široka da je mogu mnogi prihvatiti. Tako će opet zavladati mir i sloga u carstvu. Nije isključeno da je »istobitan« baš zato upotrijebljen što ga je Arije odbacio. Isto tako postoji mogućnost da se tom riječju htio suzbiti govor o trima božanskim hipostazama. On se mnogima činio opasnim jer se držalo da ugrožava Božju monarhiju. Valja priznati da pitanje uvođenja »istobitan« u Vjerovanje još nije dostatno osvijetljeno.

Najvažnije i najteže pitanje u svezi s »istobitan« glasi: koji je smisao izričaju pripisan kad su ga Oci unijeli u Vjerovanje. Pita se, drugim riječima, što je Sabor njime htio reći.

Kako je Arije zapravo[78] krenuo od kozmološkog problema te sve što postoji svrstao u dva razreda — stvoreno i nestvoreno — i Sina brojio među stvorenja, izričaj »istobitan« imade Sinu osigurati pripadanje Božjemu kolu. S »istobitan« se htjelo reći da se Krist nalazi u Božjem otajstvu, a ne posred stvorenog svijeta. Jednako tako Arije je postavio pitanje Isusova božanstva i odlučno ga nijekao. Stoga je

[75] Za Pavla Samosatskog vidi J. LEBON, **Sort,** 496. 497; H. KRAFT, **Homousios,** 6; G. C. STEAD, **Homousios,** 238. 239, A. M. RITTER, **Konstantinopel,** 276; A. TUILIER, **Sens,** 421; E. BOULARAND, **Hérésie,** 347—351; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 240—251; T. ŠAGI-BUNIĆ, **Formula,** 68 bilj. 5 i 9.

[76] Za Arija vidi H. KRAFT, **Homousios,** 8; G. L. PRESTIGE, **Dieu,** 172—188; A. TUILIER, **Sens,** 426; **Apollinarisme,** 297.

[77] O tome G. C. STEAD, **Homousios,** 233—236; H. KRAFT, **Homousios,** 1. 2; E. BOULARAND, **Hérésie,** 332—335; F. RICKEN, **Homousios,** 93. 94.

[78] Usp. G. C. STEAD, **Homousios,** 234; G. L. PRESTIGE, **Dieu,** 189; J. N. D. KELLY, **Early,** 234; **Bekenntnisse,** 240—251; F. RICKEN, **Homousios,** 135; A. M. RITTER, **Konzil,** 273. 274; I. O. de URBINA, u LThK, 7, 969; E. HAMMERSCHMIDT, **Begriff,** 147; I. BACKES, 135.

izrazom »istobitan« Sabor otklonio tu tvrdnju i Gospodina najintimnije povezao s Ocem te mu kao i Ocu priznao puno i cjelovito božanstvo. »Istobitan« veli da je Sinova »bit« u svemu »ista« s Očevom biti. Jednako je božanska kao i Očeva.

Ipak se redovito drži da je Nicejski sabor učinio korak više te s »istobitan« izrekao i definirao brojčano naravno jedinstvo između Oca i Sina. »Istobitan« izrazuje da Sin ima brojem istu bit kao i Otac. Sin je božanska narav koja je Otac. To, doduše, ne proizlazi iz »istobitan«, ako se osami i odijeli od ostalih izričaja u Vjerovanju. Ali ako se gleda u sklopu cijelog Vjerovanja, tada »istobitan« to zacijelo u sebi krije. Oci su prethodno ustvrdili da se Sin »rađa iz Očeve biti«, da je »Bog iz Boga« i »pravi Bog iz pravoga Boga«. Budući da je Očeva bit iz koje se Sin rađa jedna, nedjeljiva, duhovna, jednostavna i netvarna, nema sumnje da »istobitan« izrazuje kako je ta jedna Očeva bit snagom rađanja nazočna u Sinu. Možda tako »istobitan« nisu shvatili svi Nicejski biskupi, ali je to poimanje nazrela manjina oko Aleksandra, Atanazija, Hozija i predstavnika zapadne teologije. Takvo je poimanje Nicejskog »istobitan« zacijelo točno. Uza sve to valja istaknuti da ima razloga koji pokazuju kako brojčano jedinstvo Božje biti izraženo u »istobitan« nije misao koja se lako i od sebe nametnula Nicejskim ocima.

Povijest izraza pokazuje da se »istobitan« do Niceje nije upotrebljavao za izricanje brojčanoga naravnog jedinstva. Riječ je izražavala pripadnost istoj vrsti i rodu. Prema tome, Nicejski su Oci morali riječi dati posve novo značenje, ako su je shvatili kao izraz brojčanog naravnog jedinstva. Uz to da su je posve jasno i otvoreno upotrijebili u smislu brojčanog jedinstva, Arijevi bi pristaše odmah istaknuli sabelijevsko i maniheističko poimanje riječi. Također valja reći da se ne vidi da bi oko 325. uopće bilo među teolozima raspravljanja o brojčanom naravnom jedinstvu u Bogu. Napokon, Arije svojim naukom to pitanje nije niti postavio.

Uza sve to ne možemo se oteti dojmu da je Nicejski sabor s »istobitan« htio izraziti vjeru da je Sinov bitak baš onaj što ga ima Otac i da je Sin zato po božanstvu posve jednak Ocu. Zbog toga su arijevci poslije Sabora uprli sve sile da se izbriše »istobitan«, a nicejski privrženici da se očuva kao temeljni izričaj novozavjetne vjere u Isusovo potpuno božanstvo.

Po njemu je sve postalo što je na nebu i na zemlji

Već je u knjizi *Postanak* naznačeno da je Bog sve stvorio izgovarajući svoju Riječ. Prije postanka bilo kojeg dijela svemira starozavjetni pisac pripominje da se to dogodilo Božjim »reče« (*Post* 1,

3—2, 4). Misao je kratko i jasno opet izražena u *Ps* 32, 6 gdje se veli da su »nebesa sazdana Jahvinom Riječi«. I knjiga *Izreka* (8, 22—31) stvaranje i uređenje Svemira pripisuje Jahvinoj Mudrosti koja je isto što i njegova Riječ. I za Novi zavjet značajno je da u utjelovljenoj Riječi vidi posrednika stvoriteljskoga djela. Mjesta su veoma poznata pa ih možemo samo ukratko spomenuti. U svima se izjavljuje da je sve stvoreno posredstvom Riječi. Tako u *Iv* 1, 3; *Kol* 1, 16 i *Heb* 1, 10.

Taj su nauk preuzeli i obrađivali teolozi prije Nicejskog sabora. Posebice se to odnosi na Apologete koji su, slijedeći Justina, mnogo razmišljali i pisali o Božjoj Riječi. Oci su u Niceji posvetili taj nauk. Naznačili su izvor otkud Riječi dolazi stvaralačka moć. Nema sumnje da joj je vrelo Sinova istobitnost s Ocem. Sin ima dijela u Očevu djelu stvaranja kao što rađanjem posjeduje njegovu narav. Stvaralački je čin Ocu i Sinu zajednički. Otac sve stvara u Sinu i po Sinu. Sin izvodi Očeva djela.

Jasno je da su Nicejski Oci to isticali kako bi na tom konkretnom primjeru pokazali da je Sin jednako Bog kao i Otac. Svemogućnost u stvaranju očitovanje je Sinova potpunog i istinitog božanstva. Kao što su na početku Vjerovanja ispovjedili da je Bog stvoriteljem svemira, to sada čine i za Sina. To ne znači da su dvojica stvorili svijet. Svijet je djelo jednoga Boga koji je Otac i Sin.[79]

Nicejska kristologija

Ulomak Vjerovanja gdje se govori o Isusovu utjelovljenju i djelu spasenja veoma je drevan. Preuzet je iz prijašnjih Vjerovanja. Kristologija na Saboru nije bila predmet posebnog raspredanja. Onda se još nije svratila pozornost na kristološki nedostatak Arijeva učenja. Gotovo da se nije ni zapazila Arijeva tvrdnja, o kojoj ćemo poslije potanje govoriti, da Isus nema ljudske duše. U teologiji ondašnjeg vremena, općenito govoreći, premalo se vodilo računa o otkupiteljskoj ulozi Gospodinove stvorene duše te se stoga nije ni zapazila Arijeva manjkavost u tom pravcu. Zato se ni Oci u Niceji na to nisu obazreli.

Ipak je Nicejsko Vjerovanje kasnije steklo veliki ugled u kristologiji. To se dogodilo na kristološkim saborima u Efezu (431) i Kalcedonu (453) kad su Oci tih sabora osudili ondašnja kriva kristološka učenja pozivljući se na nicejsko Vjerovanje. Držali su da je u Niceji proglašeno vjerskom istinom bitno u kristološkom nauku:

[79] Usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 353—358.

jedinstvo Kristove osobe u dvjema naravima. Tako su nicejske tvrdnje o Kristu bile presudne za razvoj i oblikovanje potonje kristologije.[80] Mi ih tek s nekoliko popratnih riječi tumačimo jer su i saborski biskupi usput progovorili o Kristovu otajstvu.

Na početku kristološkog ulomka Oci naznačuju u čiju je korist i u kojem smislu Gospodin došao na ovaj svijet. Cilj je njegova dolaska »spasenje« koje se odnosi na »nas ljude«. Bilo bi odista bespredmetno dokazivati biblijsko-otačku zasnovanost tih izreka. Bog je sve učinio »za nas ljude«. Djelo stvaranja i otkupljenja odnosi se na čovjeka. Ljudski rod je razlog, svrha i pokretač sve povijesti spasenja. Kako je čovjek sagriješio, sam je Bog osobno došao da ga spasi.[81]

Po Ocima Sin je Božji »sišao« na zemlju. Izraz su uzeli iz Ivanova evanđelja (*Iv* 3, 13; 6, 33. 38. 41. 50. 51). Vjerovanje je za Krista prije ustvrdilo da je »istobitan s Ocem«, a sada veli da po Očevoj volji dolazi u ovaj svijet. U izričaju se dade naslutiti Isusovo nebesko podrijetlo i njegovo poniženje što ga uzima na se kad »silazi« radi našega spasenja.[82]

Sabor naznačuje i način kako je Sin »sišao«. To je učinio tako što se »utjelovio«.[83] Riječ je postala pùt i tim putem došla među ljude. Izraz je uzet iz *Iv* 1, 14. Članak novozavjetnog »Vjerovanja« već izricaše da je Isus došao »u tijelu«. To svjedoči Pavao u *Rim* 1, 3 i Ivan u antidocetskoj tvrdnji u 1 *Iv* 4, 2—3.

Novozavjetni su vjestonoše isticali tu stranu Isusova opstanka. Po njima Isus ima »tijelo« (*Rim* 9, 5). U njemu je trpio (1 *Pt* 4, 1). Evanđelist je Ivan snažno naglašavao da je Isus time spasio svijet što je postao »tijelo«. I Pavao je djelo spasenja vidio u Kristovoj smrti i uskrsnuću »po tijelu«. Stoga je prvo kršćanstvo kao zabludu odbacilo nauk koji je učio da Isus nije imao tijela, već samo tjelesni privid. Kršćani su znali da to učenje dokida povijest spasenja. Otud oštra osuda docetizma u 2 *Iv* 7.

Ali docetizam će i idućih stoljeća opsjedati kršćanski nauk. Pridružit će mu se u 2. i 3. stoljeću gnosticizam koji će na temelju osvjedočenja da je tvar zla nijekati zbiljnost Gospodinova tijela. Teolozi kao Tertulijan i Irenej oštro će odbaciti i osuditi te zablude, znajući da se njima niječe bit novozavjetne vjere koja drži da se

[80] Utjecaj Nicejskog Vjerovanja na kasniju kristologiju istražuju na pr. A. GRILLMEIER, **Christ,** 272—273; B. STUDER-B. DALEY, **Soteriologie,** 117; A. GRILLMEIER, **Vorbereitung,** 70. 73.

[81] U svezi s izričajem »za nas i naše spasenje« vidi E. BOULARAND, **Hérésie,** 363—366.

[82] O »sišao«, usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 366—369.

[83] O »utjelovio se«, usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 369—373; J. N. D. KELLY, **Early,** 280.

spasenje ostvarilo otajstvima života Isusa Krista. Bez Isusova »tijela« nema spasenja. Stoga nije čudo što su i nicejski Oci u Vjerovanje uvrstili »postao je pùt«.

Izraz su protumačili s »postao je čovjekom«. Riječ pút prethodne saborske tvrdnje prvenstveno je pojam hebrejske antropologije. U njemu vrijednost i dubinu naziru ljudi hebrejskog mentaliteta. Vjernici helenističke izobrazbe kudikamo lakše shvaćaju kad se veli »postao je čovjek«. Izraz posebice ističe da je Isus potpuni čovjek. Gospodin posjeduje sve što pripada čovjeku i živi pravim ljudskim životom. Takvog nam Isusa pokazuje i Novi zavjet. U svemu je sličan i nalik ljudima osim u grijehu. Time je zaista zgodno nadopunjen prethodni izričaj i nije neki suvišni dodatak.[84]

Iz Kristova zemaljskog života Sabor izrijekom spominje samo »trpio je«. U izrazu je ožet čitav Gospodinov život koji dosiže vrhunac u smrti na Križu. Tumačiti »trpio je« nije ovdje moguće. To bi značilo izlagati cijelu Bibliju. Isusova smrt i njeno značenje »za nas ljude« predmet je cijele biblijske poruke. Da se razumije »trpio je«, valja imati pred očima sve bogatstvo smisla Gospodinove muke i smrti. Isto vrijedi i za »uskrsnuo je«. I to ostavljamo bez tumačenja. Čitatelj zacijelo zna što Kristovo usukrsnuće znači za samoga Krista, njegove učenike i za čitav svemir. Pavao je bio kratak: »Ako Krist nije uskrsnuo, naše je propovijedanje prazno« (1 *Kor* 15, 14). Apostol je izrekao bit. Samo je odmah nadodao da je »Krist uskrsnuo od mrtvih«, (1 *Kor* 15, 14) i zato je »Božja sila i Božja mudrost« (1 *Kor* 1, 24). Preobrazba se čovjeka i svijeta ozbiljuje u Isusovoj smrti i uskrsnuću. Stoga su ti čini srž novozavjetne propovijedi. Zato udoše kao bitne istine u Nicejsko Vjerovanje.

Oci su u Vjerovanje[85] uvrstili i »uzašao je na nebo«. Taj uzlazak pokazuje da je Isus Bog. »Uzlazi« otkud je »sišao«. Ali u Kristovu uzašašću valja vidjeti povijesno-spasenjski čin. Tako je mislio Pavao kad u *Ef* 2, 5—6 tumači[86] jednu stranu kršćanskog krštenja. Vjernik, po Pavlu, u krstu uzlazi zdesna Bogu, jer se od uskrsnuća tu nalazi Isus za koga se kršćanin krsti. Po uskrslom i proslavljenom Kristu čovjek je napokon stigao na odredište svoga putovanja. Vratio se je Bogu koji ga je stvorio iz ničega. Gospodinov uzlazak na nebo čovjekov je povratak u krilo božanskoga života.

Na kraju kristološkog ulomka stoji da će Isus još jednom »doći«. To je vjera u Isusovu paruziju. Zna se da je ona prva novozavjetna misao. Paruziju su evanđeoski vjestonoše stavili na čelo svoga pro-

[84] Za izričaj »učovječio se« vidi E. BOULARAND, **Hérésie,** 373—378; I. BACKES, **Das trinitarische,** 136.
[85] O izrazima »trpio je«, »uskrsnuo« i »uzašao«, usp. E. BOULARAND, 382—394.
[86] Usp. M. MANDAC, **Krst,** 72—75.

povijedanja. Paruziji je usmjerena rana kršćanska vjera. Ona je cilj sve povijesti spasenja. Paruzija je uspostava konačnoga Božjeg kraljevstva. To je trenutak kad povijest prelazi u vječnost. Paruzija je zadnji Božji spasiteljski zahvat. Stoga su prvi kršćani s velikom nadom ponavljali da će Isus »doći« i usrdno ga molili: »Dođi, Gospodine Isuse« (1 *Kor* 16, 22; *Otk* 22, 20).

Sabor napokon veli[87] da će Isus »suditi«. Stari je zavjet propovijedao da će sam Jahve biti eshatološki sudac. Kad se zametnula misao da će Mesija vršiti sud, isticalo se da će to činiti ovisno o Jahvi. U Novom zavjetu stoji da Otac sud prepušta Sinu (*Iv* 5, 27—30; *Mt* 16, 27; 25, 31—46). Krist već na zemlji sudi kao što će biti posljednji sudac. Sudi pojedinca zasebno, ali će biti i sudac za sve. Sudu neće nitko umaknuti. Podvrgnut će mu se »živi i mrtvi«.

Duh Sveti

Nicejska je pneumatologija[88] kratka. Duh se Sveti samo spominje, ali je već to od odsudna značenja. Oci su time izrazili svoje uvjerenje da je Duh bitan u naviještanju Evanđelja. Kao što »vjerujemo« u Oca i Sina, tako »vjerujemo i u Duha Svetoga«. Razlog je kratkoće trećeg članka posve razumljiv. O Duhu Svetom nije u Niceji bilo rasprave, iako je Arije i Duha krivo poimao. Oci su poput svojih predhodnika kudikamo bogatije vjerovali u osobu i djelo Božjega Duha nego su to umjeli i htjeli izraziti.

C. Značenje Nicejskog sabora

Jedva se može iskazati uloga i značenje ovoga Sabora u životu Crkve. S njim se ostali sabori ne mogu mjeriti. Utjecaj mu je bio golem. I danas ga prihvaćaju sve kršćanske zajednice te je odista ekumenski sabor. Njegovo je Vjerovanje svojina svih kršćana. U prijašnjim vjekovima gotovo se vjerovalo u nadahnutost Nicejskoga Vjerovanja te su ga znali izjednačivati s Biblijom. Pape su Sabor potvrdile. Njegovo su Vjerovanje usvojili potonji sabori u Carigradu, Efezu i Kalcedonu.

Nicejsko je Vjerovanje prva definicija Crkve. Vjernik ga je dužan prihvatiti. Oci su u njemu izrekli svoj konačan sud u pogledu

[87] Usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 395—399.
[88] O njoj vidi E. BOULARAND, 401—422.

arijevskih zabluda. Pri tom su se služili riječima koje su smatrali najprikladnijima za izražavanje vjere.[89] Vjerovanju su nadodali i anatematizme[90] u kojima su saželi nauk koji treba zabaciti.

KRISTOLOŠKA KRIVOVJERJA

1. Apolinarizam

Apolinar (310—390), biskup u Laodiceji, bijaše viđeni teolog svoga naraštaja. Drugovao je s Atanazijem i Bazilijem. Odlučno je branio Nicejsko vjerovanje i time stekao velik ugled u Crkvi. Svoje kristološke misli počinje izražavati oko 352. Apolinar je zapravo prvi postavio pitanje sazdanosti Kristova bića. Možda je pri rješenjima bio pod utjecajem arijevskih razmišljanja,[91] ali je neosporno da je prvi u povijesti stvorio potpun kristološki sustav. Ispočetka se teolozi nisu obazirali na Apolinarove tvrdnje. Ali kad su postale poznatije, osudila ih je Aleksandrijska sinoda iz 362, iako Apolinarovo ime nije izrijekom spomenula. Uza sve to Apolinar nastavlja širiti svoj nauk koji oko 370. ulazi u žarište teoloških rasprava. Tada se već uočilo koliko je Apolinarova kristologija nedostatna. Sam je papa Damaz u pismu Istočnim biskupima 378. osudio Apolinarovu misao.[92] I sinode u Aleksandriji (378) i Antiohiji (379) osuđuju apolinarističko krivovjerje. Carigradski je sabor 381. također odbacio apolinarizam.[93] Car Teodozije građanskim zakonom 383. zabranjuje apolinarističku zajednicu.

Apolinar je bio dubok teolog. Svoj je sustav zaodjenuo u vješti biblijski i filozofski rječnik. Misao mu je veoma istančana. Kristologiju je gradio vodeći računa o religioznoj čovjekovoj potrebi. Želio je istaknuti vjersko značenje Isusova utjelovljenja pa mu je zato utjecaj[94] bio prilično raširen.

Apolinarovu misao nije bilo lako shvatiti. Mnogi su se prevarili u njenom prosuđivanju. To se dijelom dogodilo i Atanaziju. Može

[89] O značenju Nicejskog Vjerovanja, usp. I. O. de URBINA, **Nicée,** 88—92; B. STUDER-B. DALEY, **Soteriologie,** 116. 117; R. SEEBERG, **Lehrbuch,** 46.
[90] O njima usp. E. BOULARAND, **Hérésie,** 422—435; I. O. de URBINA, 91. 92; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 200—207. 234—240.
[91] Pitanje odnosa apolinarizma i arijevstva još nije potpuno istraženo. Apolinar je vjerojatno sažeo kristološke tvrdnje koje su prethodile njemu i Ariju. O tome usp. A. GRILLMEIER, **Christ,** 329, **Vorbereitung,** 102. 103; J. N. D. KELLY, **Early,** 289. 290.
[92] Tekst se nalazi u DENZINGER-SCHÖNMETZER, br. 149.
[93] O apolinarizmu na tom saboru, usp. J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 328—333.
[94] O Apolinaru i njegovu kristološkom sustavu vidi T. ŠAGI-BUNIĆ, **Formula,** 69 bilj. 17; **Deus,** 42; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 330; **Early,** 289. 290. 295. 296; A. GRILLMEIER, **Vorbereitung,** 104. 105.

se reći da se u *Pismu Epiktetu* pobija[95] ponešto iskrivljeni apolinarizam. Ali kako je to krivovjerje važnije kristološko zaleđe Atanazijeva *Pisma*, ovdje ga ukratko prikazujemo.

Apolinar je prije svega htio iz Crkve odstraniti ono propovijedanje o Kristu gdje se isticao dualizam. To se prvenstveno odnosilo na Pavla Samosatskog i adopcijaniste. Tu se za Krista tvrdilo da je običan čovjek na kog je sišao Božji Duh. Takav Krist, po Apolinaru, ne može spasiti čovjeka. Ljude otkupljuje jedino utjelovljeni Bog. Krist treba biti Bog da bi spasenje bilo zbiljsko. Zato je Apolinaru nadasve stalo da čovječju zbilju najintimnije i najprisnije poveže s Bogom u Isusu Kristu.

Apolinarova kristologija dobrim dijelom proizlazi iz njegove antropologije u kojoj se isprepliće platonistički i biblijski utjecaj. Po platonizmu i Bibliji čovjek se definira kao duh u tijelu. Kad god se neki duh nađe u ljudskom tijelu, pred sobom imamo čovjeka. Običan je čovjek zato čovjek što tu ljudska duša boravi u ljudskom tijelu. Ista se definicija obistinjuje i na Kristu. I tu je riječ o duhu u čovječjem tijelu. Samo se u Kristu, za razliku od ostalih ljudi, u tijelu nastanio božanski duh, a ne stvorena ljudska duša. Time je i Krist čovjek jer se i u njegovu slučaju duh nalazi u ljudskom tijelu. Kad bi i anđeoski duh bio nazočan u ljudskom tijelu, po Apolinaru bi i takvo biće bilo čovjekom jer je čovjek duh u tijelu. To je temeljna Apolinarova misao[96] iz koje niču njegove daljnje tvrdnje.

Po Apolinaru, dakle, čovjeka u Kristu uspostavlja sjedinjenje Riječi s ljudskim tijelom. Tako Riječ zaista postaje tijelom. Atanazije vjerojatno na to smjera kad u *Pismu Epiktetu* ponavlja da se po apolinarizmu Riječ pretvorila i preobrazila u pùt. Jasno je da Apolinar to nije učio. Ali budući da je tvrdio kako Riječ u Kristu umjesto duše s tijelom tvori čovjeka, razumijemo zašto Atanazije to prikazuje kao pretvorbu Riječi u tijelo. Po Atanaziju protivnici uče: »Riječ je istobitna s tijelom ... pretvorila se u tijelo ... pretopila se u kosti i tijelo«.[97] Prema tome, po Apolinaru, sjedinjenje duše i tijela u čovjeku nije samo slika sjedinjenja Riječi i tijela, već pravo tumačenje otajstva Kristova utjelovljenja. U običnu čovjeku tijelo i duša tvore čovjeka, a u Kristu čovjeka tvori sjedinjenje Riječi i tijela. Vidi se da Apolinar uči kako Krist ne posjeduje stvorenu ljudsku dušu, već njeno mjesto u Kristu zauzima Riječ Božja. Ovo nijekanje Kristove ljudske duše značajka je Apolinarove kristologije. Apolinar

[95] Usp. T. ŠAGI-BUNIĆ, **Formula** bilj. 59; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 330.
[96] Usp. A. GRILLMEIER, **Christ,** 331; **Vorbereitung,** 105; H. de RIEDMATTEN, **Christologie,** 218.
[97] **Epiktet,** 4, 1056D—1057A; 6, 1060A; 7, 1061C.

drži da Isus ne mora imati ljudsku dušu da bi bio čovjek. Dosta je da ima ljudsko tijelo i da se u tom tijelu nalazi božanski duh Riječi i već je time pravo ljudsko biće.

Apolinar je odsutnost duše u Kristu izveo iz činjenice što je Isus djevičanski začet. Kristovo tijelo u krilu Djevice nastaje i razvija se snagom Božje moći. Pri tom mužev udio nema nikakve uloge. I to je veoma značajno. Po Apolinarovu sudu ljudski se duh, mada izravno od Boga stvoren, prenosi preko ljudskog sjemena. Očevo je sjeme sredstvo kojim se sinu daje i udahnjuje besmrtni duh. Budući da je Isus začet po Bogu, jasno je da nema ljudske duše jer je nije imalo što prenijeti i uliti u Kristovo tijelo.[98] Apolinar otud zaključuje da sami Logos u Kristovu tijelu vrši ulogu što je u običnu čovjeku obavlja stvorena duša. I to je također znamen apolinarizma.

Tako, po Apolinaru,[99] sav život u Kristu potječe iz Riječi. Logos fizički i biološki oživljuje Isusovo tijelo. Riječ je životno počelo u Kristu. Ona giba tijelo koje je puko i nepokretno sredstvo. Pruža mu energiju i moć. Riječ u Kristu misli, hoće i osjeća. Stoga je Riječ izravni nosilac svega što se u Isusu zbiva. Štogod se dogodilo Kristu, izravno se odnosi na Riječ jer je ona životni pokretač Kristova tijela.

Krist se, kako vidimo, sastoji od dva »dijela«: tijela i Riječi. Ta dva »dijela« sastavljaju »cjelinu« koja se zove Krist. Ali ta dva dijela nisu jednake vrijednosti. Tijelo je nepokretno i bez života. Sav život i djelovanje dolaze od Riječi. Ipak ni Riječ ne može djelovati u svijetu bez tijela. Prema tome za utjelovljenje nužna su oba dijela. Da bi Krist bio čovjek, potreban je i Duh i tijelo. Uza sve to glavnu riječ u Kristu vodi Logos. On pokreće i djeluje, odlučuje i određuje. Tijelo nema u sebi pokretne moći ni sile. To prijeći da se tijelo, uzeto za se, smatra za »narav«. Ni utjelovljeni Logos, promatran odvojeno, ne može se nazvati »narav«. Za djelovanje među ljudima treba mu tijelo. Tako Apolinar dolazi do svoje znamenite izreke da u Kristu postoji samo »jedna narav«. Kao što u čovjeku duša i tijelo tvore jednu narav, tako je i s Kristom. Božja Riječ i njezino tijelo u Kristu samo su »jedna narav«. U toj »jednoj

[98] O ulozi djevičanskog začeća u Apolinara vidi A. GRILLMEIER, **Vorbereitung,** 112; **Christ,** 336; H. de RIEDMATTEN, **Christologie,** 215. 216. 230. 232; **Some,** 240—244; R. A. NORRIS, **Manhod,** 88; J. N. D. KELLY, **Early,** 292. 293.

[99] O ulozi Logosa u Kristovu tijelu po Apolinaru, usp. T. ŠAGI-BUNIĆ, **Formula,** 57; J. LIEBAERT, **Incarnation,** 144. 145. 147. 148; J. N. D. KELLY, **Early,** 292. 293; A. GRILLMEIER, **Christ,** 329—340.

naravi« djelovanje pripada Riječi, a tijelo je sredstvo u rukama Riječi.[100] Apolinar otud zaključuje da je u Kristu jedna hipostaza, jedna osoba, jedna energija i volja.

Apolinar je bio ponukan da pobliže razmišlja o odnosu Kristova tijela prema božanstvu Riječi. Po Atanaziju Apolinar je učio da je Isusovo tijelo »istobitno s Riječi«. Štoviše, Atanazije ističe da je to osnovna apolinaristička tvrdnja.[101] Čini se da se Atanazije u sudu nije prevario. Istina je da Apolinar smatra kako je Gospodinovo tijelo, jer je uzeto od Marije, jednako našemu. Ali je ono takvo samo u toriji i pameti. To tijelo u zbilji nije nikada bilo jednako ostalim ljudskim tijelima jer nikada nije postojalo za se. Uvijek je bilo sjedinjeno s Riječi, i zato tijelo Riječi. Time je postalo božansko. Kristovo je tijelo Božje tijelo i sami Bog. Dio je božanske biti i stoga istodobno s Bogom. Time se posve razlikuje od svakoga drugog ljudskog tijela.[102] To je navelo Atanazija[103] i ostale Apolinarove protivnike da mu prebace kako uči da je Isusovo tijelo »vječno«, »nebeskog podrijetla« i »Logosove biti«. Apolinar to zaista nije učio, ali je zacijelo mislio da je Gospodinovo tijelo skroz drukčije od ljudskog tijela i gotovo istobitno s božanstvom. Neki su njegovi učenici izrijekom govorili o istobitnosti Isusova tijela s naravi Riječi. Time su samo do kraja ostali doslijedni Apolinarovim pretpostavkama.

Istobitnošću Isusova tijela s božanstvom Riječi Apolinar utemeljuje svoje tvrdnje o spasiteljskom značenju Gospodinova tijela. Tek s božanskom istobitnošću Isusovo tijelo postaje izvorom spasenja. Ako Isusovo tijelo nije božansko, otpada mu euharistijska i krsna vrijednost. Ne bi bilo koristi krstiti se i hraniti tijelom koje nije pretvoreno u božanstvo. Isto tako s pomoću iste istobitnosti Apolinar misli riješiti trojstveni problem koji s utjelovljenjem postaje još zamršeniji. Ako Isusovo tijelo nije istobitno s Bogom, tad s utjelovljenjem u Bogu Trojstvo postaje četverstvo. Atanazije u *Pismu Epiktetu* svraća pozornost i na tu stranu apolinarizma[104] i trudi se pokazati da Trojstvo ostaje Trojstvo, iako se zbilo Utjelovljenje i makar Gospodinovo tijelo ostaje i poslije sjedinjnja s Riječi ljudsko tijelo.

[100] Za Apolinarov monofizitizam vidi J. LIEBAERT, **Incarnation,** 145—149; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 330; **Early,** 293. 294; A. GRILLMEIER, **Christ,** 334—338; **Vorbereitung,** 108—112; H. de RIEDMATTEN, **Christologie,** 214—218; **Actes,** 52. 54.

[101] **Epiktet,** 9, 1064C; 4, 1056B.

[102] Za Apolinarovo mišljenje o Isusovu tijelu vidi T. ŠAGI-BUNIĆ, **Formula,** 58. 59. 67; E. D. MOUTSOULAS, **Lettre,** 322. 323; A. GRILLMEIER, **Christ,** 331; **Vorbereitung,** 107; H. de RIEDMATTEN, **Christologie,** 219.

[103] **Epiktet,** 2, 1053AB; 8, 1064B.

[104] E, 8, 1064B; 9, 1064C—1065A; 2, 1052A—1053A. Tu stranu apolinarističkog nauka naročito ističe T. ŠAGI-BUNIĆ, **Formula,** 57. 58. 61. 67. 70 bilj. 23.

Apolinar je imao i druge razloge koji su ga naveli na nijekanje Kristova potpunog ljudstva. Ovdje mislimo na njegov strah da će u Kristu nastati nutarnji sukob između Riječi i ljudskog duha. Dok je Riječ po naravi sveta, ljudski je duh po sebi griješan i u stalnoj opasnosti da prekoraci Božju zapovijed. Ta nutarnja podvojenost otpada, ako Isus nema ljudske volje i razuma.[105] Apolinar svoju kristologiju potkrjepljuje načelom koje veli da dva potpuna i cjelovita duha ne mogu postojati u jednoj osobi. Prema tome[106] nije moguće da ljudski duh bude nazočan uz Riječ u Kristu. Stvorena duša mora otpasti. Suvišna je jer u Kristu boravi vrhovni duh, sama Božja Riječ. Ako Krist ima ljudsku dušu, tada je običan čovjek kojeg Bog može tek posiniti, ali ne može biti Božji Sin po naravi.

Apolinaru se ne da opovrgnuti doslijednost u razmišljanju. Isto tako valja prihvatiti njegove dobre nakane. Ali se mora priznati da njegov Krist nije istovjetan s Isusom evanđeoskih uspomena. Stoga je Atanazije bio u pravu što je upozorio u *Pismu Epiktetu* na Apolinarove krive tvrdnje.

2. Arijevo poimanje Utjelovljenja

Temeljena je Arijeva kristološka misao da se u Kristu nije utjelovila Božja riječ, jer ona kao Božje svojstvo nije osoba pa se nije mogla ni utjeloviti. Po Ariju u Isusu se nastanila Riječ koju je Bog stvorio kao posrednicu stvaranja. Prema tome Riječ u Kristu razlikuje se od riječi u Bogu. Vjerojatno to ima Atanazije pred očima kad u *Pismu Epiktetu* govori o krivovjernicima »po kojima je Krist zasebni netko, a Riječ Božja opet netko drugi«.[107]

Po Ariju, kojeg je antropologija slična Apolinarovoj, čovjekova je duša odsjaj stvoriteljske Riječi. Polazeći od te pretpostavke, zaključio je da Kristu koji posjeduje nebesku Riječ nije potrebna ljudska duša. Krist je zato čovjek što je u njemu stvorena Božja Riječ sjedinjena s ljudskim tijelom. Na temelju te činjenice Arije izrijekom niječe opstojnost ljudske duše u Kristu. Njeno je mjesto i dužnosti preuzela Riječ. Riječ je duša u Kristu i zato u njemu vrši sve biološke i psihičke funkcije što ih u običnu čovjeku obavlja ljudski duh. Tek je to razlika između Isusa i bilo kojega drugog čovjeka.

[105] O tome usp. J. LIEBAERT, **Christologie,** 145. 146; A. GESCHÉ, **Âme,** 421; J. N. D. KELLY, **Early,** 292. 293; H. de RIEDMATTEN, **Christologie,** 210—212.
[106] O tom vidi T. ŠAGI-BUNIĆ, **Formula,** 69; **Deus,** 42—50; A. GRILMMEIER, **Christ,** 332. 333; **Vorbereitung,** 106; J. LIEBAERT, **Incarnation,** 145. 146; H. de RIEDMANT, **Christologie,** 209. 210.
[107] **Epiktet,** 2, 1053C; 10, 1065C. Usp. E. D. MOUTSOULAS, **Lettre,** 328; A. GRILLMEIER, **Christ, 245—248; Vorbereitung,** 74—77; J. N. D. KELLY, **Early,** 280.

Riječ se je mogla neposredno i izravno sjediniti s Kristovim ljudskim tijelom jer je i sama stvorena. Po Arijevu sudu Riječ je u Kristu subjekt svih djelovanja. Sve što čini Krist, to vrši Riječ. Nosilac je svih patnja, iskustava, neznanja i napredaka u dobru. Arije baš otud dokazuje da Krist nije Bog. Sam Atanazije naznačuje da je arijevski teološki sustav sagrađen na krivoj kristologiji. Veli: »Arijevci, zacijelo, ne razumješe tjelesnu nazočnost Riječi i što se radi nje govori, ali ipak tu crpiše izliku za svoje krivovjerje«.[108] Isto ponavlja kad piše: »Čitatelj Pisma mora ispitati kad ono zbori o božanstvu, a kad o ljudskoj naravi Riječi. Tako nećemo, uzevši jedno za drugo, što se dogodilo arijevcima, zalutati«.[109] Ulogu kristologije za Arijevo razmišljanje o Božjoj Riječi Atanazije jasno primjećuje i u ovoj naznaci: »Dok ovi borci protiv Krista motre kako Gospodin trpi (...) hule na njega riječima: tko to podnosi, ne može biti Bog niti istobitan s Ocem«.[110]

Po Ariju u Kristu je samo jedna narav, sastavljena od ljudskoga tijela i stvorene Božje Riječi. Time Krist sliči svakom drugom čovjeku. Razlika je samo u tome što Krist mjesto ljudske duše ima u sebi nebesku Riječ.

Danas se čudimo što taj dio Arijeva nauka nije zapažen na Nicejskom saboru. Oci su pobijali samo njegovo umovanje o Riječi, a prešutiše njegovo nijekanje Kristove duše. Ni Atanazije nije to predbacivao Ariju. To se otud razumije što do pojave apolinarizma ni pravovjerni teolozi, osim Antiohijaca, nisu temeljitije razmišljali o Isusovoj duši. Tako se taj dio Arijeve teologije[111] razmjerno kasno razotkrio.

3. Psilantropizam i adopcijonizam

Atanazije u svojim *Pismima* napada nauk po kojem bi Isus bio isključivo čovjek. To se izražavalo tvrdnjom da je Isus »puki čovjek« *(psilós ánthropos)*. Atanazije piše: »Na temelju onoga što se (u Kristu vidi) misli se da je Gospodin naprosto čovjek«.[112] Ipak se čini da je jedva kad bilo kršćana koji bi tako mislili o Kristu. To zna i sam Atanazije. Stoga o tom krivovjerju pobliže kaže da se u njemu uči

[108] **Ser** I, 3, 536A.
[109] **Ser** II, 620C—621A.
[110] **Ser** IV, 22, 673C.
[111] O Arijevoj kristologiji vidi A. GRILLMEIER, **Vorbereitung,** 68—73; **Christ,** 238—245; **Mit,** 123; I. O. de URBINA, **Nicée,** 45; A. von HARNACK, **Lehrbuch,** 202; B. STUDER-B. DALEY, **Soteriologie,** J. LIEBAERT, **Incarnation,** 112—120; A. GESCHÉ, **Âme,** 404; J. N. D. KELLY, **Bekenntnisse,** 230—233; E. BOULARAND, **Hérésie,** 79. 80.
[112] **Ser** IV, 19, 668B.

kako je na Isusa, »čovjeka naprosto«, sišla Riječ Božja kao na prijašnje proroke. Atanazije bilježi: »Tvrde da je Riječ sišla na sveta čovjeka (Isusa) kao na jednog od proroka«. Na drugom mjestu za iste protivnike kaže da »bajaju i vele da je Riječ sišla na nekoga čovjeka (Isusa) koji je od Marije onako kako je silazila na bilo kojeg proroka«.[113] To se krivovjerje u povijesti naziva psilantropizam, jer se tu uči da je Isus »običan« *(psilós)* čovjek. Imenuje se i nazivom adopcijonizam ukoliko se po istom nauku misli da je Bog »običnog čovjeka«, Isusa, posvojio za svoga Sina kad je u krštenju na nj sišla Božja Riječ.

Atanazije ne spominje teologe koji zastupaju to mišljenje, ali znamo da ih je u ranim stoljećima bilo mnogo i da se njihov nauk dugo održao na životu. Posljedice takvoga učenja možda postoje i danas. Mnogi ljudi Isusa drže za obična čovjeka, prisnije povezana s Bogom. Jedino ga smatraju prorokom koji naviješćuje ćudoredni preporod i ljubav prema bližnjemu. Nauk o Isusu, »običnom čovjeku« i »proroku«, bio je kao kristologija nazočan među judeokršćanima koje znamo pod imenima ebioniti, elkazaiti i mandejci. Za njih je Isus isključivo »Prorok istine«. Psilantropizam kao adopcijonizam vezan je uz ime Teodota iz Bizanca i Pavla Samosatskog. Pavao je tako korjenito razlučivao Riječ od Isusa te se možda na nj odnose Atanazijevi napadi na one koji strogo razlikuju čovjeka iz Marije i božanski Logos.[114]

4. Docetizam

Atanazije se okomljuje i na ljude koji nisu priznavali zbilju Isusova tijela. Takvi su sumnjali u »narav« Gospodinove pùti. Držali su da je »umišljaj« i »privid«. Po njima je Isus »prividno«, ali ne i »u zbilji nosio tijelo«.[115] To ipak ne znači da oni misle kako je Isus bio bez tijela. Posjedovao je tijelo, ali nebeskoga ili anđeoskog podrijetla. Anastazije na to smjera kad odbacuje misao onih što uče da Krist nije uzeo tijelo od Marije, već da ga je oduvijek posjedovao. Anastazije piše da takvi govore kako »Riječ nije iz Marije, već iz svoje biti sebi oblikovala trpljivo tijelo«. Isti ponavljaju da »tijelo

[113] **Epiktet,** 2, 1053B; 11, 1068A.

[114] **Usp. Epiket,** 2, 1053C; 10, 1065C. Mi te rečenice dovodimo u svezu i s arijevskom kristologijom. Zna se da su u idućem teološkom pokoljenju aleksandrijski teolozi na čelu s Ćirilom predbacivali antiohijskim učiteljima da o Kristu govore kao o osobi različitoj od Riječi Božje. Štoviše, Ćiril je optužio Antiohijce da je za njih Krist običan čovjek u koji se nastanila Božja Riječ. Teško je vjerovati da Atanazije istim predbacivanjem već sada napada Antiohijce. Njemu su zacijelo pred očima psilantropisti, adopcionisti, arijevci i Pavao Samosatski.

[115] **Ser IV, 15, 657C; Epiktet,** 2, 1053A.

Riječi nije mlađe od njezina božanstva, nego je s Riječi posve suvječno, jer se sastoji iz biti Mudrosti«. Oni ,prema tome, misle da je »Isusovo tijelo postojalo i prije Marije«.[116] Atanazije zabacuje takvu kristologiju jer ona dokida spasenje. Budući da je Kristovo ljudsko tijelo posrednik spasenja, jasno je da otkupljenja nema ako je Isusovo tijelo privid ili ako nije s našim srodno. Utjelovljenje i vazemno otajstvo stoje na izvoru čovjekova pobožanstvenjenja. Krist je postao zbiljski čovjek da bi otkupljenje bilo nepatvoreno. To Atanazije izražava riječima: »Spasitelj je odista i zbilja postao čovjekom (...) ako je Riječ (...) samo prividno bila u tijelu (...) slijedi (...) da je ljudsko spasenje i uskrsnuće samo privid«.[117]

Poznato je da je docetizam veoma rano počeo ugrožavati kršćanstvo. Nazočan već u Novom zavjetu, neprekidno se suprostavljao kršćanskoj misli. Posebice je bio u modi među valentinovcima i marcionitima, ali mu tragove susrećemo i u pučkom docetizmu. Niknuo je iz nepovjerenja prema tvari i uvjerenja da Bog ne može unići u ljudsku povijest. Budući da je tvar proglašena zlom, jasno je da je bilo teško povjerovati kako se Bog može s njome sjediniti. Ako se uz to Bog odstrani iz ljudske povijesti, preostaje da se govor o Utjelovljenju shvati kao prividni Božji prolaz kroz ljudsko opstojanje. Vidi se da je time u srži pogođena novozavjetna poruka o otajstvima Isusova života kao spasenjskim činima. Tako je docetizam uistinu velika zabluda. Protivi se Novom zavjetu po kojem je Spasitelj utjelovljena Riječ Božja.

5. Origenizam

Atanazije na jednom mjestu pobija one koji uče da je »Riječ i prije svoga dolaska« na svijet »imala ljudsku dušu i u njoj bila uvijek«.[118] Slično je mislio Origen[119] koji je držao da je svijet dušâ i nebeskih duhova vječan. Po Origenu jedna je duša bila vječno sjedinjena s božanskom Riječi. Posredstvom se te ljudske duše Riječ utjelovila, jer je duša bila spojnica između Riječi i tijela uzeta iz Marije. Valjda Atanazije ima pred očima to origenističko mišljenje kad u spomenutom ulomku govori o vječnosti Isusove duše.

[116] E, 2, 1053AB; 8, 1064B.

[117] E, 7, 1061A.

[118] E, 8, 1064B.

[119] O Origenovoj kristologiji usp. J. N. D. KELLY, **Early,** 155; J. LIEBAERT, **Incarnation,** 98.

TREĆE POGLAVLJE

ATANAZIJEVA MISAO O KRISTU I NJEGOVU DJELU

A. ISUSOVO DJELO

1. Iskonski čovjek

Čovjek slika Božja

Atanazije u *Pismu Serapionu* izravno naznačuje da je čovjek »u početku načinjen po Slici«.[1] Očito je da mu pred očima lebdi izreka iz *Post* 1,26 gdje se za čovjeka veli da ga je Bog stvorio »na svoju sliku (*kat' eikóna*) i priliku«. Atanazije ispušta izričaj »na priliku«, jer ga, mimo teološkog običaja svog vremena, smatra istoznačnim s tvordnjom »na sliku«. I Novi zavjet zna da je čovjek otkan po Slici Božjoj. To izrijekom bilježe Pavao (1 *Kor* 11, 7) i Jakov (*Jak* 3, 9). Tema je draga i piscima prvih kršćanskih stoljeća; posebice Klementu, Origenu i Grguru iz Nise.

Po Atanaziju Isus je Slika (*eikôn*) Boga Oca. Apostol to jasno piše u 2 *Kor* 4, 4 i *Kol* 1, 15. Stoga Atanazije tvrdi: »Sin je Slika (...) Sin je Očeva Slika«.[2] Razumije se da je jedino Sin, ukoliko se rađa iz Oca, prava i potpuna Očeva Slika. Otac je sebe izrazio u Sinu i zato mu je Sin Slika. To je razlog zašto samo po Sinu spoznajemo Oca.

Polazeći od činjenica da je Sin Očeva Slika, Atanazije bez poteškoće shvaća izreku iz *Post* 1, 26. Po njemu izraz *kat' eikóna* (»po Slici«) uključuje dvoje. U prvom redu znači da je Slika stvoritelj čovjeka. Bog je posredstvom svoje Slike, a to je njegov Logos, sazdao čovjeka. Ali *kat' eikóna* istodobno veli da je Logos uglednik u Božjem stvaranju čovjeka. Čovjek je načinjen prema Božjoj Slici. Prema tome, »slika« je Slike i nalazi se u posebnom odnošaju s Božjim Logosom. Čovjek ima udjela na Božjoj Slici. Budući da je u Riječi prisutan Otac i Duh, čovjek je, ukoliko je slika Božje Slike, u relaciji s Ocem i Duhom. Sve se čovjekovo dostojanstvo sastoji u tome što je načinjen »po Slici«.

[1] I, 9, 553C.
[2] I, 16, 569A; 24, 588B.

Istina je da cijela priroda posjeduje obrise Riječi koja je sve stvorila, ali Biblija jedino za čovjeka kaže da je načinjen »po Slici«. Čovjek, prema tome, pred Bogom slovi kao »slika« njegove vlastite Slike. Time po milosti zadobiva čest na vlastitostima koje Slici pripadaju po naravi. S Riječju je on prisno živio i tako uživao blaženstvo, sreću i vječni život. Vrhunsko čovjekovo dobro i vrelo ostalih njegovih povlastica i blagodati bijaše stvorenost »po Slici« Božjoj.[3]

Čovjek je »logičan«

Atanazije ponekad čovjeka označuje naznakom »logičan«. Tvrdi da je Bog čovjeka načinjena od »zemaljskog gliba« (*Post* 2, 7) preobrazio u »logična (*logikós*) čovjeka«.[4] Time želi reći da čovjek dolazi na poseban način u dodir sa Slikom Božjom kojoj je ime Logos. Čovjek je *logikós* jer je posebice vezan s Logosom. To ga razlikuje od životinja i ostalih »nelogičnih« stvorenja koja su, po Atanaziju, *áloga*.[5] To znači da nisu kao čovjek stvorena na Sliku Božjega Logosa. Kad, dakle, Atanazije[6] veli o čovjeku da je »logičan«, ne misli samo reći da je čovjek razuman, već da je u posebnu odnošaju sa stvaralačkim Logosom.

»Um« je značajka čovjeka

U *Pismu Serapionu* Atanazije naglašava da kršćanin mora usvojiti »um« (*noûs*) koji je u Kristu »stvoren i obnovljen«.[7] »Um« je važan pojam Atanazijeve antropologije.[8] Po »umu« se čovjek izlučuje od ostalih stvorenja. Um je vlastit za čovjeka jer ga u prirodi nitko nema osim čovjeka. Um je dio duše. U njoj se nalazi kao njezin razumni dio. Um je sjedište stvorenosti »po Slici«. Ljudski je um slika Božje Slike. Stoga se čovjek po njem uzdiže nad tvar i može drugovati s nebeskim bićima. Um svojim nutarnjim gibanjem čovjeka vodi Riječi i po Riječi Bogu. U umu se promatra Riječ koja objavljuje Oca. Čovjekova je »logičnost« smještena u »umu«.

[3] O čovjeku stvorenu »po Slici«, usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 27—28. 37—39. 42. 43. 46. 50. 53. 65. 98. 131. 133. 134; Ch. KANNENGIESER, **Incarnation,** 71—73; P. Th. CAMELOT, **Contre,** 59. 62; J. GROSS, **Divinisation,** 203; J. SCHÖMANN, 340—343.
[4] **Ser** II, 1, 609A.
[5] **Epiktet,** 8, 1064A.
[6] O čovjeku ukoliko je **logikós** usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 37. 38. 49. 50. 53. 58. 59; Ch. KANNENGIESSER, **Logos,** 199. 200; J. SCHÖMANN, **Eikôn,** 344.
[7] I, 9, 553C.
[8] O pojmu »um« u Atanazija, usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 30. 53. 54; Ch. KANNENGIESSER, **Incarnation,** 74—81. 146—147. 150. 151.

Bogospoznaja

Atanazije se u prevedenim *Pismima* ne zaustavlja na pitanju spoznaje što ju je o Bogu imao naš praroditelj. Drugdje je izrazio misao da je Adam bio odličan i idealan Božji poznavatelj. Po Atanaziju čovjek je stvoren da upozna Boga. Bogospoznaja je cilj čovjekova postojanja. U tu svrhu postoji i svijet. Put je kojim čovjek dopire do Boga. Čovjek, doduše, nije po sebi sposoban da neposredno spoznaje Boga, ali je stvoren »po Slici«, sazdan »logičnim« te posjeduje »um« kako bi iznutra bio ponukan tražiti Riječ i po njoj Oca i Duha. Bogospoznaju[9] na početku imade kao zasebnu milost i dar. U iznimnoj je sreći motrio Riječ Božju. Prvi je čovjek znao da mu je Bog izvorom i počelom.

Čovjek je stvoren neraspadljivim i besmrtnim

Atanazije u antropologiji veliko značenje pripisuje tjelesnoj »neraspadljivosti«.[10] U tome se povodi za Pavlom (1 *Kor* 15, 42) i grčkim mudroslovljem. Drži da je »neraspadljivost« istinska vlastitost samoga Boga.[11] Za razliku od Boga, čovjek je, veli Atanazije, »po naravi« i u sebi »raspadljiv«. Za nj vrijedi zakon »raspadljivosti«.[12] I to je velika ljudska bijeda. Tu niče čovjekova smrtnost. Budući da je raspadljiv, čovjek je »smrtne naravi«. »Smrtnost« nam je »svima zajednička«. Znamen je da smo satkani iz ničega.[13] Raspadljivost je proces kojim se čovjek vraća u ništavilo. Smrt je prvi korak toga procesa. Ona može čovjeka dotaknuti jer je iznutra raspadljiv. Stoga je raspadljivost najveći i najkobniji čovjekov neprijatelj.

Čovjek je Božjom dobrotom na početku umaknuo raspadljivosti i smrtnosti. Stvoren je po Riječi kao razumno biće. Time je dobio udjela na neraspadljivom Bogu, jedinom istinskom bitku i potpunom životu. Takav je čovjek bio određen za božansku neraspadljivost i time oslobođen umiranja.[14]

[9] Podrobnije o tome u J. ROLDANUS, **Christ,** 31—36; Ch. KANNENGIESSER, **Incarnation,** 140; P. Th. CAMELOT, **Contre,** 69; J. GROSS, **Divinisation,** 202; H. E. W. TURNER, **Patristic,** 88; G. ZAPHIRIS, **Reciprocal,** 290—292; E. P. MEIJERING, **Orthodoxy,** 119. 120.

[10] Usp. **Ser** II, 1, 609A.

[11] Usp. I, 26, 592A.

[12] II, 3, 612C; E, 10, 1063A.

[13] Usp. E, 10, 1063A; **Ser,** II, 3, 612C.

[14] U svezi s »raspadljivošću« i »smrtnošću« u Atanazija, usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 34. 59—64; P. Th. CAMELOT, **Contre,** 63; P. MERENDINO, **Sacramentum,** 45. 46; W. SCNEEMELCHER, **Aufsätze,** 281.

2. Čovjek je pao

Atanazije u *Pismima* ne spominje iskonski grijeh. Ne veli u čemu se sastojao niti koje su mu posljedice. Tek bilježi da je Adam bio nepostojan te prekršio Božju naredbu.[15] Ali se iz ostalih Atanazijevih spisa zna[16] što je mislio o praroditeljskom grijehu.

Čovjek nije ustrajao u dobru koje mu je Bog ponudio. Umjesto da živi u stalnom prijateljstvu s Bogom, priklonio se svojim naravnim nagnućima. Boga je ostavio po strani i slijedio vlastite porive. Bog mu nije više bio vrhunska čežnja, već je stvorove postavio u središte svojih želja. Tako se čovjek otrgnuo od onoga koji jedini »jest« i priklonio prolaznom i nestalnom. Više nije bio u dodiru s Bogom, izvorom i životom. To je urodilo sudbonosnim posljedicama za cijeli ljudski rod. Grijeh je potamnio sliku koja je u čovjeka utisnuta stvaranjem »po Slici«. Čovjek je prestao biti zrcalo Slike Božje. Time se srušila usmjerenost čovjekove »pameti« prema nadnaravnom i nebeskom. Čovjek je izgubio čisti i izravni odnošaj prema Logosu te više nije bio u onolikoj mjeri »*logikós*« kao u času stvaranja. Bogospoznaja postaje sve to blijeđa a s vremenom se gotovo izgubila. Ljudi upadoše u duboki zaborav pravoga Boga. Umjesto njega, stvoriteljem smatraju kumire i idole. Time u njihov »um« prodire temeljni nered. Pozvani da promatraju i štuju Boga, božansku čast iskazuju prolaznom i stvorenom. Tako se vidi da je idolatrija prvi i temeljni učinak prapočetnog grijeha. Njome iščezava bogospoznaja koja je vremeniti i vječni čovjekov poziv.

Razorna moć idolatrije pokazala se i u ćudorednom čovjekovu životu. Moralne stranputice bijahu posljedica čovjekova nepoznavanja živoga Boga. Ljudi su postajali sve nemoralnijima što su se više udaljivali od bogospoznaje. Atanazije otud zaključuje da je idolatrija osnovni neprijatelj ćudoređa i moralnog življenja.

Grijeh nije pogodio samo čovjekov »um« i »logičnost«, već i samo čovjekovo tijelo. Ugnijezdio se i ukorijenio u ljudskom tjelesnom tkivu. Tako je čovjek izgubio neraspadljivost i besmrtnost. Pod utjecajem grijeha čovjek je postao raspadljiv. Raspadljivost, spojena sa smrtnošću, velika je čovjekova bijeda. Grijeh uvjetuje smrt. A smrt je uvod u raspadljivost kojom se čovjek vraća u ništavilo, iz kojeg ga je u opstanak dozvala Božja stvaralačka Riječ. Tako se vidi da je Adamov prekršaj razorio i unakazio »sliku« Božju u čovje-

[15] Usp. **Ser.** II, 3, 612C.

[16] Usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 31. 65—77. 91—98; Ch. KANNENGIESSER, **Incarnation,** 83; P. Th. CAMELOT, **Contre,** 57. 70.

ku. Time je čovjek izgubio božansko blaženstvo, sreću i život. Grijeh je prekinuo vezu i jedinstvo s Logosom koji je zemljanog čovjeka učinio svojom slikom i time podario sličnošću s Bogom.

Grijeh je stubokom razorio i iskvario čovjeka ukoliko je Božja slika. Da bi čovjek iznova mogao doći u životni dodir s Bogom, valjalo ga je posvema izmijeniti i popraviti. Popravak je morao biti tako temeljit da je ravan ponovnom stvaranju. Stoga Atanazije u *Pismima Serapionu* i *Epiktetu* istoznačno upotrebljava »obnoviti« i »iznova stvoriti«.[17] U djelu čovjekova obnavljanja i ponovnog stvaranja sudjeluje cijelo blaženo Trojstvo. Otac u Duhu na temelju Kristova dolaska iznova stvara i obnavlja palog čovjeka.

3. **Obnovljeni čovjek u Kristu**

Isus uspostavlja Božju sliku u čovjeku

Već Pavao propovijedaše da se spasenje sastoji u ponovnom postignuću izgubljene sličnosti s Bogom. U *Kol* 3, 10 piše da je cilj krsnoga oblačenja novog čovjeka obnova u skladu sa »slikom« koju je Riječ na početku utisnula u čovjeka. I u 2 *Kor* 3, 18 govori o obnovi kojom nas Duh Božji preobražava u iskonsku »sliku«. Na kraju duhovne preobrazbe dobivamo »sliku« Novog Adama kao što smo s početka nosili sliku Staroga. Apostol to ističe u 1 *Kor* 15, 49. Svrha je, dakle, spašenog čovjeka da se upriliči »slici« Božjega Sina. To je Pavao zabilježio u *Rim* 8,25. Pavlovu je misao preuzeo Atanazije i utkao u svoju teologiju. Tvrdio je da je Kristovo utjelovljenje bilo potrebno. Istina je da je Bog mogao po milosrđu otpustiti grijeh i čovjeka iznova učiniti slikom, ali bi se to protivilo odredbi kojom griješni čovjek neposluh plaća smrću i raspadljivošću. Također je Božja pravednost mogla pustiti da ljudi umiru bez nade i vječno ostaju prah i pepeo. Ali time bi Božje djelo doživjelo neuspjeh jer je Bog stvorio čovjeka da živi i da ima dijela u blaženoj besmrtnosti. Stoga je Bog odlučio obnoviti svoju sliku u čovjeku.[18] To je mogao učiniti jedino posredstvom svoje Riječi, jer je Riječ sazdala čovjeka na svoju sliku. Zato Atanazije teologiju usredotočuje na razmišljanje o Riječi koja dolaskom u svijet spašava čovjeka. Sve se svodi na to da se čovjeku omogući život s Bogom. Atanazije stavlja u središte svojih razmišljanja palog čovjeka i Krista koji ga podiže iz propasti i omogućuje mu vraćanje Bogu. Tu je korijen Atanazijeve misli. Njega zanima čovjek i Krist, jer je Krist zato došao na svijet da spasi čovjeka. Ostale se teološke teme raspoređuju prema kristologiji i soteriologiji.[19] Radi toga Atanazije s ponosom i oduševljenjem piše: »Cijelo božansko Pismo naviješta i propovijeda Gospodinovo utjelovljenje«.[20]

Utjelovljenje je počelo spasenja

Po Atanaziju temelj se otkupljenja nalazi u Utjelovljenju, jer što se tada dogodilo s Isusom zbilo se je za ljudski rod. Atanazije bilježi: »Riječ je izašla iz Marije [...] da otkupi ljudski rod«. Također primjećuje da je Isusov dolazak bio »za nas«.[21] Atanazije zna da se u utjelovljenoj Riječi nije spasilo »jedino tijelo, već čitav čovjek, duša i tijelo«. To se zbilo kad je Krist »stvoren kao čovjek«.[22] Tad je Krist na se preuzeo čovjekov »grijeh« (2 *Kor* 5, 21) i »prokletstvo« (*Gal* 3, 13). Odrednice staroga ljudskog života po Utjelovljenju postadoše vlastite samom Sinu Božjem. Tako se Isus našao na području i živio u razdoblju kojim vlada grijeh što je razorio Božju sliku u čovjeku. Isus se utjelovljenjem podložio raspadljivosti koja je čovjeka konačno udaljila od Boga. I smrtnost je uzeo na se. Obukao je tijelo koje čovjeku onemogućuje življenje s Bogom. Sve je to Gospodin postao kako bi bio srodan s ljudima te na njihovoj razini dokinuo što se u čovjeku protivi Bogu.

Atanazije uistinu na poseban način ističe da je Riječ pri utjelovljenju prihvatila ljudsko tijelo.[23] Razlog naglašavanju je razumljiv. Krist je po tijelu došao u najbliži odnošaj s ljudskom zbiljom. Tim putem ona nutarnja preobrazba, ostvarena u Isusovu tijelu radi sjedinjenja Riječi i tijela, dopire do ostalih ljudskih tijelâ. Spasenje se zapravo zbilo dodirom Riječi i njezina tijela. Pavao veli da vjernik u Kristu postaje »novo stvorenje« (2 *Kor* 5, 17), ali to u prvom redu vrijedi za samu Isusovu ljudsku zbilju. Atanazije izrijekom naznačuje da je Gospodinovo »ljudsko tijelo po zajedništvu i sjedinjenju Riječi s tim tijelom od smrtna postalo besmrtno.«[24] Ali on nije zaboravio ni na »um« jer uči da je u Kristu ponovno stvoren

[17] **Ser**, I, 10, 556B; 24, 588A; 22, 584A; 9, 552C—553C.
[18] Motiv Utjelovljenja u Atanazija istražuju P. Th. CAMELOT, **Contre**, 64. 65; D. RITSCHL, **Athanasius**, 24. 25; H. von HARNACK, **Lehrbuch**, 159.

[19] Središnjost kristologije i soteriologije u Atanazija ističu R. SEEBERG, **Lehrbuch**, 53. 54; J. ROLDANUS, **Christ**, 154—158; **H. von HARNACK**, 210; W. SCNEEMELCHER, **Aufsätze**, 280.
[20] **Ser** IV, 14, 656B.
[21] IV, 14, 656B; E, 9, 1065A.
[22] E, 7, 1061B; **Ser** II, 8, 621AC.
[23] Atanazije to često ponavlja: **Ser** I, 4; I, 6; II, 9; IV, 14; IV, 19; **Epiktet**, 2, 4, 5, 6, 7 itd.
[24] E, 9, 1065B.

i obnovljen »um«. Vjernik se mijenja kad prihvati taj Kristov »um«. To drugim riječima znači da se s Kristom obnavlja »slika« što je na početku utisnuta u čovjeka.

Može se zapravo reći da je jedino u Isusu ostvarena Božja namjera s čovjekom. Po Božjoj odluci svaki je čovjek trebao biti Božjom »slikom«, ali ju je grijeh uništio. Sačuvao ju je i na sebi ostvario samo »čovjek Krist Isus« (1 *Tim* 2, 5). Stoga se otkupljenje sastoji u tome da se vjerom i otajstvom novoporoda[25] iznova stekne Kristov »um«.

Obnova bogospoznaje

Atanazije u *Pismima* bilježi kako su Isusova djela bila razlogom »da se u nj povjeruje kao u istinskog Boga«. Također tvrdi da Krist u Duhu Svetom »objavljuje sebe i po sebi Oca«.[26]

Objava Boga ima u Atanazijevoj teologiji i antropologiji veliko značenje. Jedna je od poluga uspostave »slike« Božje u čovjeku. Atanazije među razloge Utjelovljenja ubraja i ponovno stjecanje bogospoznaje.

Čovjek prije Utjelovljenja bijaše u zabludi s obzirom na Boga. Nije ga poznavao ni priznavao. Bio je bez Boga. Tražilo se duboko nutarnje preobraženje kako bi čovjek iznova bio sposoban upoznati Boga. Istina je da su ljudi i prije Krista mogli po prirodi doći do bogosaznanja, ali povijest pokazuje da se čovjek nije okoristio tim pomagalom. Štoviše, prirodne je zbilje proglasio božanstvima i tako zapravo živio kao bezbožnik. Bog je također govorio po prorocima i velikim muževima ostalih naroda. Ljudi nisu poslušali ni taj glas. Ustrajali su, osim iznimaka, u idolopoklonstvu i tek slutili da postoji pravi Bog. Krist se utjelovljuje kako bi objavio Boga. To je činio svojom propovjedi, ali i posredstvom vlastite tjelesne opstojnosti. U njegovu se tijelu na ljudski način izrazio i izrekao Bog. Kristovi ljudski čini Božja su djela. Stoga se u svakom Isusovu djelu objavljuje Bog. To se zasebice odnosi na čudesa i tjeranje zloduhâ. Tu se vidljivo očituje Božja svemoć. Čovjeku je dovoljno gledati u Krista da bi spoznao Boga. Ljudima nije više potrebno oči podizati u visine ili se dubokim umovanjem truditi da pronađu Boga. Dosta im je upoznati Krista i već im je Bog poznat.

[25] **Ser** I, 9, 553C. Usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 112. 133. 139—141. 154—158. 169. 170. 175; P. Th. CAMELOT, **Contre,** 79—82.

[26] IV, 20, 669B; I, 32, 605B.

Način kojim Krist objavljuje Boga odgovara čovjekovu ustrojstvu. To je put osjetnoga i tjelesnog. Svatko može zamijetiti Gospodinovo tijelo i njegova djela. Samo treba povjerovati da to tijelo i njegovi čini pripadaju Riječi i da su zato božanski.

Bogospoznaja[27] što ju je donio Krist nije teoretska ni apstraktna. Duboko je zasijecala u život. Kršćanstvo ćudoredno preporađa čovjeka. To postiže ispravnim naukom o Bogu, jer je vjernik dužan život uskladiti s bogospoznajom. Tako je poimanje Boga jedan od temelja velike preobrazbe svijeta što je provodi Isus svojim utjelovljenjem. Time postaje očitim da i Kristov nauk zauzima odlično mjesto u njegovu otkupiteljskom djelu. Svijet je spašen ne samo otajstvima Gospodinova života i smrti, već isto tako riječju što ju je ljudima naviještala Riječ Božja.

Spasiteljska vrijednost Isusove smrti i uskrsnuća

Kristova se smrt razumije ako se pođe od Adamova sagriješenja. Grijeh je uzročnik svim ljudskim zlima. Čovjek je postao raspadljiv i smrtan stoga što je sagriješio. Za sve ljude vrijedi presuda iz *Post* 3, 19: »Prah si i u prah ćeš se vratiti«. Taj se zakon protezao na cijeli ljudski rod do Gospodinova dolaska. Vrijedio je i za one koji su osobno ostali neporočni kroz čitav život.

Isus je svojom smrću ljude oslobodio od smrti i raspadljivosti, jer je na se uzeo Božju osudu. Svojim je utjelovljenjem sa sobom sjedinio sve ljude. Zato je njegova smrt umiranje svih ljudi. Tako se na Kristu obistinila Božja odluka iz *Post* 3, 19. Kad je Gospodin umro, svi su ljudi u njemu umrli. Tako je plaćen dug za grijeh te je time dokinut. Iščezla je i smrt jer je posljedica grijeha. U Kristovu je umiranju uništena. Čovjek, doduše, još umire, ali smrt nije više gospodar. Vlast je grijeha i smrti dokinuta.

Atanazije ističe da Krist nije sagriješio te mu stoga nije trebalo umrijeti za se. Sve što je učinio, bilo je za nas. To se posebice odnosi na njegovu smrt koja bijaše »žrtva« što ju je Isus »prinio« da bi »otkupio grijehe« svih ljudi.[28] Na taj je način »obeskrijepio smrt« i »uništio«[29] sve odrednice staroga čovjekova opstanka. Gospodin je to mogao jer je njegovo tijelo bilo bez grijeha, besmrtno i neraspadljivo. Isusovom je smrću uništen stari adamovski svijet, kako bi

[27] O bogospoznaji u Atanazija, usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 113. 116. 133; P. Th. CAMELOT, **Contre,** 57. 69—73. 90; Ch. KANNENGIESSER, **Incarnation,** 140; G. ZAPHIRIS, **Reciprocal,** 290—299. 313. 314; E. P. MEIJERING, **Orthodoxy,** 119. 120.

[28] **Ser** IV, 669A; E, 4, 1057B; 5, 1057B; 6, 1061A; 11, 1068BC.

[29] **Ser** II, 7, 620C; E, 6, 1061A.

njegovo uskrsnuće otpočelo ostvarivati svoje vlastite učinke. Atanazije naprosto veli da je Riječ postala tijelom da bi »tijelo uskrsnulo.«[30]

Atanazije euharistiju drži »zaštitom za uskrsnuće«.[31] To znači da je sav Kristov život i vjernikovo ulaženje u Isusovo otajstvo imalo za cilj da čovjek ponovno stekne vlastitosti koje omogućuju život s Bogom. Posuđujući od Pavla, Atanazije tvrdi da je s Kristovom smrti umrla naša drevna zbilja, kako bi »raspadljivo obuklo neraspadljivo i smrtno besmrtnost«.[32] Time je izrazio onu duboku promjenu koja se traži da bi čovjek iznova mogao imati dijela u Božjem životu. Isusovom je smrću dana zadovoljština za ljudske grijehe i dokinuta smrt što vladaše nad ljudima. Njegovim je uskrsnućem[33] čovjek stekao neraspadljivost koja je preduvjet intimne bliskosti s Bogom.

Zanimljivo je da se Atanazije trudi[34] pokazati kako je čovjek u Kristovu utjelovljenju kudikamo više stekao nego je imao kad je stvoren. Otkupljenje, prema tome, nije samo uspostava početnog položaja i popravljanje napuklog suda, već se Utjelovljenjem zbila promjena koja se više ne može izgubiti. Ljudski rod nije u stanju vratiti se u prilike što prethodiše Kristovu dolasku. Čovjek odsele ne može ostati bez stečene »slike Božje«. Smrt i raspadljivost više ne caruju nad ljudima. Čovjek ubuduće ne može potpunoma zaboraviti Boga, jer su Kristovi govori o Bogu neizbrisivi iz opće ljudske svijesti. Stvorenje je, doduše, bilo divno, ali je otkupljenje još čudesnije. Ta je istina oduševljavala Atanazija i silila ga da izbliza proniče značenje velikoga otkupiteljskog otajstva.

Pobožanstvenjenje

U Atanazijevim *Pismima* često nalazimo tvrdnju da Riječ ili Duh »pobožanstvenjuju« vjernika i svekoliko stvorenje. Kršćani su »zajedničari Boga i Krista«, imaju »udioništvo u Bogu« i »dionici su božanske naravi«.[35] Riječ je, misli Atanazije, postala tijelom i na se

[30] E, 9, 1065A.

[31] **Ser** IV, 19, 668A.

[32] E, 6, 1061A.

[33] Smisao Isusove smrti i uskrsnuća u Atanazijevoj teologiji istražuju J. ROLDANUS, **Christ,** 140. 141. 133. 110. 109. 174—175; P. Th. CAMELOT, **Contre,** 66—67. 79—82; Ch. KANNENGIESSER, **Incarnation,** 141, **Mystère,** 408—415; W. SCHNEEMELCHER, **Aufsätze,** 279—281; J. GROSS, **Divinisation,** 213.

[34] Usp. Ch. KANNENGIESSER, **Incarnation,** 150; J. ROLDANUS, **Christ,** 112. 123. 140. 141. 154—158; B. STUDER, **Consubstantialis,** 128.

[35] **Ser** I, 24, 585B—588B.

uzela naše patnje i smrt »da bismo mi mogli postati dionici božanstva Riječi«.[36] Biblija ljude naziva »bogovima«, ali je jasno da to nisu po »naravi«, već »udioništvom u Sinu«.[37]

Atanazije je, dakle, u *Pisma* uvrstio temu o divinizaciji čovjeka. Temu nije sam iznašao. Bila je prisutna i u prijašnjih teologa. Istina je da su se njome služili samo istančaniji duhovi, ali je ipak bila stalno prisutna u Crkvi. Atanazije joj je dao klasičan oblik. Od njega su je preuzeli kasniji teolozi. Divinizacija u Atanazijevim djelima nije sporedno pitanje, već glavna misao koja ukratko sažima cjelokupno Kristovo djelo i djelovanje Duha Svetoga u povijesti Crkve. Tema je toliko značajna i poznata da je Atanazije s pomoću nje dokazivao božanstvo Duha i Isusa Krista.

Pobožanstvenjenje se temelji na Utjelovljenju, a u pojedinom ga vjerniku ostvaruje Duh Sveti. Utjelovljenjem je ljudsko došlo u dodir s božanskim. Krist je na taj način pobožanstvenio svoje ljudsko tijelo, da bi ono postalo izvorom divinizacije za ostale ljude koji su mu srodni. Po divinizaciji čovjek se nalazi u najužoj svezi s Bogom. Posjeduje sile koje su sposobne da ga iznutra obnove. Tako stječe udioništvo u Božjoj naravi i iznutra se preoblikuje. Time se oslobađa od grijeha, smrti i raspadljivosti. Iznova se u njemu stvara »slika« koja mu je poklonjena na početku. U svom ćudorednom životu mora nastojanjem oko kreposti i Kristovim nasljedovanjem čuvati ponovno stečenu »sličnost« s Bogom i divinizirani život.[38]

Posinovljenje

Grčka je teologija dosta rano otkupiteljsko djelo izražavala mišlju posinovljenja.[39] Ipak je i ta tema tek Atanazijevim nastojanjem dobila središnje mjesto u teološkom sustavu. Posinovljenje se stalo smatrati ciljem Utjelovljenja i kratkim izričajem za povijesno-spasiteljski Božji zahvat. Djelo spasenja dolazi do izražaja u činjenici što je čovjek postao Božje posinovljeno dijete. Atanazije piše: »Krist je istinski Sin. Kad mi primimo Duha, postajemo sinovi [...] Duhom se posinovljujemo [...] u Kristu se zovemo djeca Božja«.[40] Drugdje nadodaje: »Riječ u Duhu [...] posinovljuje ljude i privodi Bogu [...] Duh posinovljuje stvorenje«.[41]

[36] E, 6, 1060A.

[37] **Ser** II, 4, 613B.

[38] O pobožanstvenjenju u Atanazija, usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 127. 128. 131. 162—167; P. Th. CAMELOT, **Contre,** 90—98; H. von HARNACK, **Lehrbuch,** 208. 209; I. H. DALMAIS, **Divinisation,** 1380; J. GROSS, 201. 202. 206. 207; D. RITSCHL, **Athanasius,** 43; P. B. T. BILANIUK, **Theosis,** 349—351.

[39] O posinovljenju u Atanazija vidi J. ROLDANUS, **Christ,** 128. 131. 143—151. 153. 154. 158—159; D. RITSCHL, **Athanasius,** 37.

[40] **Ser** I, 19, 576A.

[41] I, 25, 589B.

Po Atanaziju Utjelovljenje otvara mogućnost i u jezgri ostvaruje za sve ljude spasiteljsko i otkupiteljsko posinovljenje. Tada se događa divna izmjena o kojoj govori bogoslužje. Božji Sin postaje Sinom Čovječjim da bi čovjek u Sinu Božjem postao Božji posinovljeni sin. Tako Bog stvoritelj postaje svakom čovjeku Ocem u Isusu Kristu. Očitovanje i novi korak u posinovljenju jest krst i primanje Duha Svetoga. Tada se na pojedincu ostvaruje posinovljenje zasnovano na Utjelovljenju. Vjerom i kreposnim življenjem kršćanin pokazuje da je dostojan milosti Božjeg sinovstva. Tako se i u posinovljenju učvoruje otajstvo vjernikova bitka i djelovanja. Kršćanin treba živjeti u skladu sa sinovstvom koje mu je poklonio Duh u krstu na ime Krista otkupitelja.

B. ISUSOVA OSOBA

1. Isusova stvorena duša

Velika poteškoća vezana uz Atanazijevo navještanje Krista jest pitanje Isusove ljudske duše. To se pitanje istražuje već jedno stoljeće i povijesnicima dogme još nije uspjelo da ga do kraja razglobe.[42] Pita se da li je Atanazije uopće priznavao opstojnost Isusove duše i koju joj ulogu i značenje pripisivaše u povijesti spasenja.

Nekad se tvrdilo da Atanazije nije znao za opstanak Isusove duše. Ipak se danas istraživači uglavnom slažu da Atanazije nije nikad izrijekom nijekao Isusovu dušu, iako se pozitivno o njoj nije podrobno izražavao. Ali stoji činjenica da se Atanazije malo osvrće na Gospodinovu dušu kad razmišlja i piše o Kristovu otajstvu. Isusova se duša nalazi u pozadini u Atanazijevu razglabanju o utjelovljenoj Riječi. To je, mora se priznati, veliki nedostatak njegove kristologije i soteriologije.

Mnogostruki su korijeni Atanazijeva zanemarivanja Isusove duše. Po njemu svemir je veliko tijelo kojemu je duša Božja Riječ. Ona ga oživljuje, pruža mu opstanak, ravna ga i uređuje. Životni princip svemirskog tijela je božanski Logos. Ulogu Logosa u ljudskom tijelu, svemiru u malom, vrši ljudska duša, odbljesak Božjega Logosa. Duša, srodna s Božjom Riječi, poput vječnoga Logosa ravna

[42] Bibliografija pitanja Isusove duše u Atanazija veoma je bogata. Usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 252—256. 259. 273—274; Ch. KANNENGIESSER, **Incarnation,** 143, 143. 150—152; A. GRILLMEIER, **Christ,** 308—315, **Vorbereitung,** 78—87; J. LIEBAERT, **Incarnation,** 132—135; J. LEBON, **Opinion,** 20—22; J. N. D. KELLY, **Early,** 285—288; Th. SAGI-BUNIĆ, De **dyophysitismo,** 235; P. GALTIER, **Athanase,** 553—589; M. RICHARD, **Athanase,** 5—54; D. DIMITRIJEVIĆ, **Christologie,** 63. 64; A. LOUTH, **Concept,** 227—231.

i upravlja ljudskim tijelom koje je dio i ulomak svemirskog tijela. Budući da se Riječ Božja po utjelovljenju sjedinila s ljudskim tijelom, ona to tijelo proniče, daje mu život i njime izravno ravna. Kao što pokreće svemirsko tijelo, pokretačem je svog vlastitog tijela. Na taj način stvorena duša gubi svoju ulogu u Kristu. Atanazije je, doduše, ne niječe, ali joj teško pronalazi vrijednost pokraj božanske Riječi kojoj je duša slika i odraz.

Atanaziju, ako polazi i od antropologije, nije bilo lako naći mjesta za ljudsku dušu u Isusu Kristu. Po Atanaziju, kako netom naznačismo, čovjekova je duša »slika« božanske Riječi. Nosilac je i sijelo sličnosti s Riječi. Krist je kao Novi Adam Riječ postala tijelom. U tijelu što ga je Riječ uzela osobno je nazočan Božji Logos. Kad je izvornik prisutan, za »sliku« je teško naći prostora. Uz izvornik »slika« jedva ima vrijednosti i značenja. Atanaziju nije bilo lako pojmiti kako je i u utjelovljenoj Riječi Kristova ljudska duša sazdana »na sliku Božju«. U Isusu je sama Slika nazočna. I to je bio razlog što Atanazije nije osjećao potrebe potanje razmišljati o Gospodinovoj duši.

Kristova se duša nije lako uklapala ni u Atanazijevu soteriologiju koja se svodi na Riječ i njezino tijelo. Riječ prvenstveno utjelovljenjem obnavlja čovjeka. Posredstvom tijela daje zadovoljštinu za grijehe i time ništi smrt i raspadljivost. U takvom soteriološkom načinu mišljenja duši ne preostaje osobito znamenita uloga. Gotovo ništa ne pridonosi spasenju.

Atanazijeva kristologija nedvojbeno pokazuje koliko je malo mjesta ostavljao Isusovoj duši pri razglabanju Kristova otajstva. To se čak može reći i za veliku Atanazijevu intuiciju u svezi s Kristovim jedinstvom. Atanazije je kao malo tko isticao Isusovo jedinstvo kao osnovu cijele kristologije i soteriologije. Po Atanaziju Krist je utjelovljena Riječ i zato sve što Isus čini vrši Riječ Božja. Logos je nosilac svega Gospodinova djelovanja. Svaki je Kristov čin Božje djelo. Ali kako Atanazije nije dovoljno vodio računa o ljudskoj duši kao pokretaču ljudskih Kristovih čina, Božju je Riječ smatrao neposrednim začetnikom i izvorom fizičkih i duševnih Gospodinovih djela. Atanaziju je Riječ izravno vrelo i čimbenik svega zbivanja u Utjelovljenome. On pri tom prvenstveno ne misli na to da sve što se zbiva u Kristu i s Kristom pripada osobi Riječi kao jednoj osobi, već oči upire u Riječ ukoliko je neposredni nosilac svake Gospodinove radnje.

Atanazijev se nedostatak u svezi s Kristovom dušom posebice vidi u tumačenju Isusovih psihičkih čina, kao što su strah pred smrću, neznanje paruzijskog dana ili rast u spoznaji. Atanazije te čine

nikad ne povezuje s Isusovom dušom, već ih pripisiju Gospodinovu tijelu, ili tako obrazlaže da im niječe zbiljski sadržaj. Posve je značajan način kako Atanazije pojašnjuje Isusovu smrt. Po njemu, kad je tijelo bilo položeno u grob, Riječ je sišla u podzemlje.[43] Atanazije mukom muči da bi u času Isusove smrti duša pošla u carstvo preminulih. To mu ne pada na pamet, jer mu duša ne pruža osobito svjetlo u razjašnjenju Isusove osobe i djela.

Zanimljivo je da Atanazije Kristove duše nije spominjao u dugim rasprama s arijevskim teolozima. Arijevci su upravo otud što je Riječ neposredni nosilac Kristovih ljudskih djela zaključivali da Logos ne može biti Bog. Budući da Riječ ne zna sudnji dan i jer moli da je Bog usliši, Arijevi pristaše zaključuju da takva Riječ ne može biti božanske naravi. Atanazije ne opovrgava arijevsko dokazivanje pozivanjem na Kristovu ljudsku dušu. Štoviše, ostao je nijem kad su arijevci izrijekom nijekali dušu u Kristu. Taj njihov nauk nije primijetio.

Isto je i s apolinarističkim sporom. Atanazije nije zapazio da je u pitanju Isusova ljudska duša. Druge je apolinarističke teze zabacivao, ali je o duši šutio. Stoga kad u *Pismu Epiktetu* govori[44] da se u Riječi spašava »čitav čovjek«, »duša« i »tijelo«, to još ne znači da je uvidio značenje Kristove duše. Po Atanaziju Logos je posredstvom svoga tijela spasitelj čovjekove duše i tijela. Jednako valja reći i o mjestu u *Pismu Serapionu* gdje Atanazije tvrdi[45] da se »um« iznova stvara i obnavlja u Kristu. Tu zapravo veli da se po Kristovu utjelovljenju obnavlja naš »um«, ali to ne uključuje da je Kristov »um« na djelu pri obnovi čovjekova palog »uma«.

Čitatelj Atanazijevih *Pisama* može pomisliti da Atanazije izravno govori o Gospodinovoj duši kad u *Pismima* veli da je Isus postao »čovjkom«. Ali treba biti na oprezu. Izričaj »postati čovjek« redovito se upotrebljavao u ondašnjoj kristologiji, ali po sebi ništa ne kazuje

[43] **Epiktet,** 5, 1060A. — Autori se slažu da je izričaj **me khoristeis** u Patrologiji zapravo krivotvorina. — Po sudu teologâ Isusovom se smrću ne kida sjedinjenje Riječi s tijelom i dušom. Ali Atanazije s mnogim ondašnjim piscima drži da se Riječ na Veliki petak odijelila od tijela i u skladu s 1 **Pt** 3, 19 sišla u podzemlje da bi u tu navijestila spasenje. Silazak u podzemlje za prva stoljeća ima prvenstveno soteriološko značenje. Njime se iskazivala općenitost otkupiteljske snage Kristove smrti. Isus je umro za sve ljude. Tu vijest Riječ donosi u carstvo mrtvih. Silazak u podzemlje također dokazuje da je Isus uistinu umro. Povratak iz podzemlja na uskrsno jutro svjedoči da je moć smrti i sotone uništena. U 4. stoljeću silazak u podzemlje uz soteriološko značenje dobiva i kristološko jer se na tom primjeru pokazuje poimanje Kristova jedinstva. Kristološki smisao silaska Atanazije još nije zamijetio. Usp. J. ROLDANUS, **Christ,** 266. 267; A. GRILLMEIER, **Mit,** 76—174, **Toten,** 1—53. 184—203, **Christ,** 315—317, **Vorbereitung,** 88—89; J. LEBON, **Opinion,** 5—43.

[44] E, 7, 1061AB.

[45] I, 9, 553A.

da li pisac koji se s njime služi priznaje ili odbacuje Isusovu dušu. Arijevci i apolinaristi redovito posežu za tim izrazom, iako su očito zabacivali Isusovu dušu.

Može se napokon dodati da je i ondašnja pučka filozofija bila kao i u arijevstvu i apolinarizmu razlogom što je Atanazije u svom razmišljanju zaobišao dublje razmatranje o Isusovoj duši. Već istaknusmo da je po ondašnjem platonizmu čovjek duh u tijelu. Pri tom je bitna nazočnost ljudskoga tijela, jer je čovjek tijelo oživljeno duhom. Krist je već time čovjek što je duh u njegovu tijelu. Taj je duh Božja Riječ. Prema tome nije potrebno zasebice isticati Isusovu ljudsku dušu kako bi se govorilo o Kristu kao čovjeku.

Ima, dakle, pregršt razloga koji Atanazija ponukaše da u razmišljanju ne posveti osobitu pozornost Isusovoj duši. Njegova djela pokazuju da je odista zaobišao Gospodinovu dušu, mada je nikada nije zanijekao. Atanazije odveć poznavaše Bibliju i Predaju da bi to učinio. Ali je ipak očito da je tumačio osobu i djelo utjelovljene Riječi, a da se izrijekom nije pozivao na Gospodinovu stvorenu dušu. To je, nema sumnje, velik propust Atanazijeve kristologije.

2. Kristovo biće

Atanazije nije podrobnije razmišljao o sazdanju Gospodinova bitka. Nije se pitao kako se obistinilo Utjelovljenje. Uza sve to i tu je izrekao misli koje su imale veliko značenje u kristologiji potonjih stoljeća.

Po Atanaziju Isus je »Bog koji je postao čovjek«.[46] To je temeljna kristološka tvrdnja. Atanazije, polazeći od nje, veli da Isus u Evanđelju govori i djeluje »kao Bog« ili »ukoliko nosi tijelo«.[47] To je zbog toga što u Kristu postoje dva reda zbiljâ: ljudstvo i božanstvo. Isus po božanstvu tvori »čudesa« te se može reći da ta djela nisu »čini čovjeka«.[48] Na osnovi tijela Isus je »žednio, umarao se i trpio«.[49] Za te zbilje treba kazati da nisu »vlastite božanstvu«.[50] Ipak se dva naznačena niza ne zbivaju u Kristu odvojeno tako da bi »tjelesna djela dolazila na svjetlo bez božanstva, a djela božanstva bez tijela«. Atanazije ističe da su se sva djela »zbivala povezano«.[51] Razlog je povezanosti u činjenici što je Isus utjelovljena Riječ. Krist je jedan Gospodin i jedan Bog. U tom pravcu u njemu nema dvos-

[46] IV, 14, 656C.
[47] IV, 14, 656C.
[48] IV, 15, 657B; 14, 656C.
[49] IV, 14, 656C.
[50] IV, 14, 656C.
[51] IV, 15, 657A.

trukosti. Tijelo je, doduše, različito od Riječi, jer »tijelo nije Riječ«; ali budući da je »pripadalo Riječi«, ona je »uzela za svoje i prisvojila tjelesne vlastitosti«.[52] Atanazije naglasuje da je Riječ »uzela na se sve što je njezino tijelo pretrpjelo«.[53]

Jedinstvo se u Kristu zasniva na jednoti Riječi. To Atanaziju omogućuje tvrditi da se božansko očituje po ljudskome, a da ljudsko ukazuje na božansko. Atanazije piše: »Sva su se djela zbivala povezano. Jedan je Gospodin koji ih je činio (...) Kao čovjek bi pljunuo, ali mu pljuvačka bijaše božanska. Po njoj davaše vid očima sljepaca od rođenja. Želeći pokazati da je Bog, to je naznačivao ljudskim jezikom«.[54]

Atanazije, dakle, želi očuvati netaknutim božanstvo i ljudstvo u Kristu. Istodobno vjeruje u osobno Gospodinovo jedinstvo. To ga navodi da naoko tvrdi protuslovlje. Tako na jednom mjestu bilježi: »Bilo je upravo čudesno da je jedan te isti trpio i nije trpio. Trpio je jer je tijelo njegovo vlastito tijelo, a on je bio nazočan u tijelu što pati. Nije trpio jer je Riječ po naravi Bog i zato ne može trpjeti«.[55] Upravo u toj tvrdnji o »jednom te istom« koji trpi i ne trpi možemo razabrati kako je Atanazije duboko zaronio u nedokučivo Kristovo otajstvo. Ta izreka pretpostavlja uvjerenje da je u Isusu netaknuto ljudstvo i božanstvo i da oboje pripada jednoj te istoj osobi, utjelovljenoj Riječi Božjoj.

[52] E, 6, 1060BC.
[53] E., 6, 1060BC; 11, 1068C.
[54] Ser IV, 14, 656C—657A.
[55] E, 6, 1060C.

ČETVRTO POGLAVLJE

ATANAZIJEVA PNEUMATOLOGIJA

Atanaziju Velikom pripada zasebno mjesto i u nauku o Duhu Svetom. On je prvi u povijesti u svojim *Pismima Serapionu* iznio krupnim crtama sve što se do danas u Crkvi vjeruje o božanskoj osobi Duha. U Atanazija nalazimo najraniji sažetak pravovjerne pneumatologije. On započe obilnije govoriti o dostojanstvu, biti i povjesno-spasiteljskoj ulozi Božjega Duha. Crkva vjerno čuvaše Atanazijevu pneumatološku misao i stavljaše je za uzor sočnoga i svježeg govora o Duhu Tješitelju.

Atanazije je i u drugim svojim spisima spominjao Duha, ali je samo u *Pismima Serapionu* o njemu prozborio tematski i sustavnije. Stoga u tom djelu nalazimo Atanazijev doprinos pneumatologiji koja s *Pismima Serapionu* ulazi u izravno teološko razmišljanje. Zna se da je prije Atanazija govor o Duhu bio škrt i štur. Nije prelazio stupanj navođenja novozavjetnih tvrdnja popraćenih najkraćim razmišljanjima. Već naznačismo da je odraz takvoga stanja zbita nicejska izreka o Duhu. Zato Atanazija smijemo smatrati tvorcem crkvene pneumatologije. Ali ni on nije stao razmišljati o Duhu potaknut nutarnjom silom, već su ga na to primorali krivovjernici. Svoju je misao izrazio kao odgovor na heretično učenje. Stoga najprije prikazujemo Atanazijevo odmjeravanje s protivnicima, a potom sažimamo njegovo vlastito pneumatološko razmišljanje.

A. NAUK »TROPIKA«

1. Krivovjerne teze

Atanazije svoje protivnike podrugljivo naziva »tropicima«. Ime je skovao po njihovu tumačenju biblijskih tekstova s pomoću »tropa«. To znači da su se pozivali na simboličko, alegorijsko i metaforičko izražavanje biblijskih pisaca kako bi otklonili zbiljski smisao

teksta i tako na zaobilazan način ukrijepili svoje tvrdnje.[1] Atanazije ih također naziva »pneumatomasima«, jer se bore protiv Duha. skvrne ga i psuju.[2]

Osnovna je pneumatomaška teza da je Duh stvoren. Atanazije neprestance predbacuje »tropicima« da uče kako je Duh »stvorenje«. Na Duha primjenjuju »biti stvoren« i broje ga među stvorena bića.[3] Ali ni za »tropike« Duh nije obično stvorenje, već je anđeo. Štoviše, odličniji je od ostalih anđela jer ih stupnjem nadvisuje.[4] Tropici su također učili da je Duh Sveti jedan od »služinskih duhova« o kojima se govori u *Heb* 1,14. Bog se njime služi u provođenju svojih nauma.[5]

U svezi s naravi Duha, »tropici« posve logično misle da je različita, drugovrsna i strana u odnosu na narav Oca i Sina. Zato su Duha odijelili od Oca i Sina i protjerali ga iz božanstva.[6] Uza sve to uključivali su ga u trojstvo. To im je Atanazije spočitavao kao nedoslijednost te ih optuživao da ruše Trojstvo jer mu pribrajaju stvorenje.[7] Duh, po »tropicima«, ne dolazi iz Oca niti se nalazi u Sinu.[8]

2. »Tropovski« dokaz i Atanazijevo pobijanje

Am 4, 13

Ishodište »tropovske« pneumatologije nalazi se u *Am* 4,13 gdje se za Jahvea veli da je »stvoritelj duha« *(ktizôn pneûma)*.[9] S pravom se drži[10] da je to mjesto izvor, ključ i srž »tropovske« teologije, jer

[1] Atanazije govori o »tropicima« i »tropima« u I, 7, 548B; 10, 556B; 11, 557B; 21, 580D; 30, 600A; 32, 605A. O nazivu »tropici« usp. A. LAMINSKI, **Geist,** 32, J. LEBON, **Lettre,** 81; A. HERON, **Tropici,** 4; H. SAAKE, **Präskrispt,** 190.

[2] Riječ »pneumatomasi« dolazi od **pneûma** (duh) i **mákhomai** (boriti se). »Pneumatomasi« su, dakle, ratnici protiv Duha. Usp. I, 32, 605B; IV, 1, 637B; II, 1, 608C; IV, 1, 637B.

[3] Tropici Duha nazivlju »stvorenje« **(ktísma).** Atanazije im to neprestance predbacuje. Usp. I, 1, 532A; 2, 532C; 2, 533AB; 3, 536BC; 9, 552B; 21, 580B; 32, 605B; III, 1, 628A; 2, 628A; IV, 2, 640A; 4, 641C; I, 7, 548B; I, 17, 572B; 24, 588B; 29, 596C; I, 33, 608B.

[4] I, 1, 532A; 10, 556C; 11, 557B; 29, 597AB; 30, 600A.

[5] I, 1, 532A.

[6] I, 2, 533AB; 9, 552B; 17, 572B; 20, 577A; 21, 580C; 29, 596C.

[7] I, 532A; 29, 597AB; 33, 608B.

[8] I, 33, 608B. Njihov su nauk sažeto prikazali A. LAMINSKI, **Geist,** 54 i J. LEBON, **Lettres,** 53-56. A. LAMINSKI (**Geist,** 54) drži da je pitanje izlaženja Duha glavni problem tropika, ali se za tu tvrdnju jedva može naći potpora u **Pismima Serapionu.**

[9] Mjesto glasi: »Jer, gle, ja sam onaj koji učvršćuje grom i stvara vjetar **(ktizôn pneûma)** i ljudima naviješta njegova Pomazanika. Ja tvorim praskozorje i maglu te hodam po vrhovima zemlje«. Za tumačenje mjesta, usp. A. LAMINSKI, **Geist,** 59-63.

[10] To naročito ističe A. HERON, **Tropici, 6-19.**

se sva »tropovska« misao kao u klici nalazi u Amosovoj rečenici. To vidimo i otud što je Atanazije najveću brigu u *Pismima Serapionu* posvetio raščlambi toga teksta.

Po »tropicima« nema dvojbe da »duh« *(pneûma)* iz *Am* 4,13 nije nitko drugi nego Duh Sveti. To je tim sigurnije što se u *Am* 4,13 naviješta Kristov dolazak. Stoga je i spomenuti duh Duh Kristov ili Duh Sveti.[11] Za nj se doslovce kaže da je stvoren.

Atanazije nadugo i široko u *Pismima Serapionu* dokazuje da »duh« Amosove izreke nije Duh Sveti. Glavnina se dokaza sastoji u tom što je u Amosa riječ »duh« naprosto napisana »duh« *(pneûma)*. Riječ je, dakle, bez člana i bilo kakvog drugog dodatka. U Bibliji pak, kad je posrijedi Duh Sveti, uz *pneûma* se upotrebljava član ili dodaci kao Duh Boga, Oca, Krista, Sina. Također se za Duha kaže Duh Sveti, Duh Istine, Tješitelj. To znači da Biblija Duha Svetoga nikad ne označuje s jednostavnim izričajem *pneûma*. Atanazije svoju tvrdnju potkrjepljuje brojnim starozavjetnim i novozavjetnim primjerima.[12] Ali i on zna da se u Novom zavjetu ponekad i za Duha Svetog kaže samo »Duh« *(Pneûma)*. Atanazije primjećuje da se te iznimke opravdavaju kontekstom, iz kojega se od prve može vidjeti da se u tim slučajevima *pneûma* odnosi na Duha Svetoga.[13]

Pri pojašnjenju riječi »duh« u *Am* 4,13 Atanazije također vodi računa o činjenici da Biblija razlikuje razne »duhove«. *Pneûma* može značiti čovjekov duh, dah vjetra i dublji smisao biblijske rečenice.[14] Atanazije drži da je prvo značenje izraza »duh« u *Am* 4,13 »vjetar«. Prema tome, Prorok veli da Bog stvara vjetar. To je smisao izreke *ktizôn pneûma*.[15] Inače se Atanazije slaže s »tropicima« da je u *Am, 4, 13* najavljen Kristov dolazak. To ga sili potražiti dublji smisao za *pneûma*. Istančanim tumačenjem dolazi do zaključka da se Amosov *pneûma* odnosi na čovjekov duh koji po *Ez* 36,26 valja »iznova stvoriti« i »obnoviti«. To se zbiva Kristovim utjelovljenjem.[16] Tada je čovjekov duh obnovljen i preporođen. Amos to preobraženje u 4, 13 naziva stvaranjem.

Bilo, dakle, da se »duh« iz *Am* 4,13 shvaća kao vjetar ili ljudski duh, »tropici« se ne smiju pozivati na Proroka kad govore o stvorenosti Duha. Tumačenje im nije valjano. Tuđe je biblijskoj izreci te tu »tropi« ne pomažu. Tako je Atanazije zaista pomno opovrgnuo osnovnu »tropovsku« tezu i pokazao da nije biblijski utemeljena.

[11] I, 3, 536B; 9, 552B-553C.

[12] I, 4, 536C-537C; 5, 537C-540A; 5, 540A-541B; 6, 547B-548B.

[13] Na pr. **Gal** 3, 2; 1 **Sol** 5, 19; **Lk** 4, 1; **Mt** 4, 1. Usp. I, 4, 537BC.

[14] I, 7, 548-I, 8, 552A.

[15] I, 9, 552B.

[16] I, 9, 552B-553C.

1 Tim 5, 21

Po Atanaziju »tropici« svoju tvrdnju o Duhu kao anđelu zasnivahu na činjenici što se u 1 *Tim* 5,21 nakon Boga i Isusa Krista spominju »odabrani anđeli«.[17] Tropicima je očito da se Duh Sveti nalazi među tim »odabranim anđelima«.[18] Čini se da je poistovjećivanje Duha s anđelom još temeljitija i važnija njihova misao nego učenje da je stvoren. Razumije se da je Duh stvorenje, ako je anđeo. Egipatski pneumatomasi bez poteškoće prihvatiše stvorenost Duha, kad se o tome stalo raspravljati. Ali im je od stvorenosti kudikamo više stalo da je Duh anđeo, jer to uključuje da ga Bog šalje[19] na korist duša.[20]

Atanazije se odista mnogo trudi otkloniti takvu egzegezu za 1 *Tim* 5,21. U nekoliko navrata protivničko tumačenje svodi na besmisao. Ističe da nije moguće »odabrane anđele« pribrajati Bogu i Isusu Kristu, jer su anđeli »služinski duhovi« kako se vidi iz *Heb* 1,14. Čak podrugljivo pita koji je od »izabranih anđela« uvršten u Trojstvo.[21]

Za »tropovsko« vrednovanje 1 *Tim* 5, 21 Atanazije veli da izravno dolazi od Valentinova »izuma« i stoga da je nevaljano.[22] Uostalom, Biblija Duha Svetoga nikad ne naziva anđelom. Ona pomno luči riječi. Kad želi reći Duh Sveti, veli Duh Sveti. Ako je govor o anđelu, kaže anđeo. Biblija dobro razlikuje Duha Svetoga i anđele. Tako, poimence, naznačuje da je Duh Sveti sišao na Isusa u Jordanu, a ne anđeo.[23]

Na uporno protivničko pitanje zašto u 1 *Tim* 5, 21 Pavao ne spominje Duha Svetoga već anđele, Atanazije pruža različite odgovore. Šaleći se i sam, zapitkuje tropike zbog čega su spomenuti anđeli, a ne, recimo, kerubini. Uostalom, odakle im smjelost da Apostola pozivaju na račun. Kad se ozbiljnije bavi pimjedbom, razlaže da ima biblijskih mjesta gdje su spomenute samo dvije božanske osobe: Duh Sveti i Gospodin. Nitko iz toga ne zaključuje da Otac ili Sin ne postoje, odnosno da nisu Bog. Sličan je slučaj i s 1 *Tim* 5, 21. Isto tako: dosta je reći »Krist«. Time je uključen i Duh Sveti koji je nedjeljiv od Krista i stalno se nalazi u njemu.[24]

[17] 1 Tim 5, 21: »Zaklinjem te pred Bogom i Isusom Kristom i izabranim anđelima da se toga držiš bez predrasuđe«.

[18] I, 10, 556C.

[19] **Aggelos** znači »vjestonoša«, »glasnik«, »poslanik«.

[20] To ističe A. HERON, **Tropici,** 16-19.

[21] I, 10, 557A; 11, 560A.

[22] I, 10, 556C-557A.

[23] I, 11, 557A-560B; 12, 560C-561A.

[24] I, 13, 561B-564B; 14, 565B. Za egzegezu 1 **Tim,** usp. A. LAMINSKI, **Geist,** 63-65.

Zah 4, 5—6

Tropici se pozivahu i na *Zah* 4, 5—6 da bi dokazali kako je Duh Sveti anđeo.[25] Prorok bi, po njima, pod »anđelom što je razgovarao s njim« podrazumijevao Duha Svetoga. Atanazije primjećuje da tropici nisu pomno čitali cijeli tekst, jer se iz *Zah* 4, 6 lako dade razabrati da je u *Zah* 4, 5 doista govor o anđelu, a ne Duhu Svetom. Isto se tako iz *Zah* 4, 5—6 dobro vidi da Prorok razlikuje Božjega Duha i anđela što Duhu stoji na službi.

»Razumski« dokaz

Tropici svoj nauk osloniše i na »razumski« dokaz. Duh je, po njima, stvorenje jer ne izvire iz Boga. Zbog toga svode na besmisao biblijske tvrdnje o izlaženju Duha iz Oca i Sina. Umovali su: ako Duh dolazi iz Oca, znači da je rođen; ako je rođen, Sinu je brat, a Ocu unuk! Rekne li se da dolazi iz Sina, tad mu je Otac djedom! Duh, prema tome, može biti samo stvorenje.[26]

Atanazije upotrebljava mnogo prostora da pobije to sofističko mišljenje.[27] On zapravo ne ulazi rado u tu raspru jer mu se pričinja bezbožnom. Zato bi najradije o njoj šutio[28] i izjavio da su tropici heretici s kojima se nema što raspravljati. Ipak šutnju krši da se ne bi shvatila kao poraz te protupitanjima pokazuje koliko su pitanja tropika neumjesna.[29] Isto tako u Bibliji traži dokaz da su tropici u zabludi.[30] Upozorujemo i na ono podulje mjesto[31] gdje je Atanazije sažeo svoje razmišljanje i utvrdio da Duh Sveti nije Sinu »brat« ni Ocu »unuk«.

[25] Zaharijine tekstove Atanazije tumači u I, 11, 557BC.

[26] I, 15, 565C-068A; I, 588C; IV, 1, 637BC; 2, 640A.

[27] IV, 1—7, 637A—648B.

[28] I, 16, 568C.

[29] I, 15, 568AC. Evo nekoliko takvih pitanja: ima li Otac oca; ima li Otac brata; koje je ime tom bratu; tko im je djed, predji, itd. O bezumlju takvih pitanja Atanazije zbori u IV, 1—7, 637A—648B.

[30] Usp I, 16, 569B.

[31] I, 16, 568C—569B. Gibanju tropika teško je ustanoviti izvorište i odrediti pokretne sile. Mogu ovisiti o Euzebiju Cezarejskom. Arijevska je pneumatologija sigurno na njih utjecala. Izdanak su i starodrevne pneumatologije koja je u Duhu Svetom prvenstveno vidjela Božjeg anđela i poslanika. Kad su arijevci izravno postavili pitanje božanstva za Duha, tropici su spontano Duhu zanijekali božansko dostojanstvo. Pitanje »tropovske« teologije još je uvijek otvoreno s obzirom na njeno podrijetlo. Usp. H. JORISSEN, **Geist,** 208. 209; A. HERON, **Tropici,** 18. 19.

B. ATANAZIJEV NAUK O DUHU

1. Duh Sveti pripada Trojstvu

Temelj je Atanazijeve pneumatologije vjera u božansko Trojstvo. Nauk se o Duhu ne da pojmiti ne pođe li se od svetoga Trojstva. Atanazijeva je teologija odista trojstvena. To vidimo otud što se u *Pismima Serapionu* neprestance služi riječju Trojstvo.[32] Za Atanazija Trojstvo je istinska zbilja, a ne puka riječ.[33] Članovi su Trojstva označeni vlastitim imenima: Otac, Sin i Duh Sveti. Ta imena nisu prazni izričaji, već izrazuju istinska bića i očituju njihovu narav i obilježja.

Atanazije naglašava opstojnost Trojstva, ali ne zaboravlja ni božansko jedinstvo. Često ponavlja da je božanstvo jedno.[34] Stalno mu je pred očima misao da je Trojstvo nedjeljivo i da se u naravi ne da dijeliti. Trojstveno je jedinstvo neraskidivo. Trojstvo je u sebi jedno, sebi jednako i iste naravi. Ono je nepromjenljivo.[35]

Trojednom Bogu pripada i Duh Sveti. Atanazije to često i na različite načine ponavlja.[36] Sav daljnji Atanazijev pneumatski govor počiva na toj osnovnoj tvrdnji. Duh se ne nalazi među stvorenjima, već je član blažene Trojice.

2. Odnos Duha prema Bogu Ocu

Atanazija su okolnosti primorale dublje razmišljati o odnosu Duha prema Bogu Ocu. Tropici su priznavali da Sin preko rađanja dolazi iz Oca te je stoga Ocu istobitan. I stvorenja dolaze iz Boga jer ih on stvara iz ničega. Sad se postavilo pitanje na koji način Duh posjeduje svoj opstanak.

Novi zavjet o Duhu veli da »izlazi od Oca« (*Iv* 15, 26) ili »iz Boga« (1 *Kor* 2, 12). Tropici i Atanazije u riječi »izlazi« čitaju oblik kojim Duh dolazi iz Boga. Ali upravo je u tom poteškoća da se točno

[32] I, 14, 565B; 16, 569B; 17, 569C; 20, 576—577A; 28, 595AB; 30, 597BC. 600A; 32, 605A; III, 6, 633BC. 636AB; 7, 636BC; IV, 3, 641BC; 6, 698A; 7, 648B; 12, 652C. 653A.

[33] I, 28, 596B.

[34] I, 14, 565B; 16, 569B; 17, 569C.

[35] I, 14, 565B; 17, 569C. 572AB; 20, 576D; 28, 596A; 30, 597C. 600A; 32, 605A; III, 6, 633BC; IV, 12, 652C. 653A.

[36] I, 21, 581A; 11, 557C.

razumije značenje izraza »izlaziti«.[37] Ivanov »izlaziti« uključuje istodobno dvije misli. U doslovnom smislu znači da Duh Sveti od svoje volje dolazi u svijet kako bi trajno boravio s učenicima. Prema tome, »izlazi« izrazuje povijesno slanje Duha koji se nakon Kristova uzašašća nalazi u Crkvi kao osobna Božja nazočnost u svijetu. Tako »izlazi« shvaćaju tropici i Atanazije. Razlika je među njima u tom što »tropici« isključivo ostaju kod tog značenja i iz »izlazi« zaključuju da je Duh stvoreni Božji dar. Atanazije u »izlazi« vidi još jedan smisao. Za njega Ivanova riječ naznačuje vječno i trajno »izlaženje« Duha iz Boga. Tropici misle da je takvo »izlaženje« nemoguće jer u Bogu može postojati samo »roditi«, a izvan Boga »stvoriti«. Tu je niknulo njihovo umovanje o Duhu kao Sinovu »bratu« i »unuku« Boga Oca. Budući da je u Bogu moguće samo »rađanje«, a Sin je »jedinorođenac«, preostaje da se »izlazi« shvati kao vremensko slanje Duha. Duh »izlazi« iz Boga ukoliko ga Otac stvara poput ostalih stvorenja. Tako umovahu tropici.[38]

Atanazije zna da je način opstanka Duha neizreciv. O njemu se može malo što reći jer u stvorenome nema usporedbe. Atanazije nije opširno i temeljito razradio razliku između »rađanja« i »izlaženja« kao vlastitih načina opstanka Sina i Duha. Ali svojim upornim isticanjem da se samo na Sina odnosi »rađanje«, a na Duha »izlaženje«, postavio je osnovu za kasnije razumno rješenje te najdublje trojstvene tajne.[39] Atanazije pri tom jedva nadilazi biblijske izreke,[40] ali je uza sve to uvelike zadužio teologiju kad je prodornošću istinskog tologa pokazao smjer kako se spekulativno može shvatiti Ivanov »izlazi«.

Brojna su mjesta u Atanazijevim *Pismima Serapionu*[41] gdje je Duh Sveti odlučen od stvorenja zato što mu je izvor u Bogu. Činjenica što Duh »izlazi« iz Boga omogućuje Atanaziju da s dosta varijacija govori o intimnoj vezanosti Duha s Bogom Ocem. Atanazije pri tom neumorno ponavlja da je Duh sjedinjen s Očevim božanst-

[37] U svezi s Ivanovim »izlazi« u patristici V. ROZDIANKO, **Filioque,** 296—299, donosi zanimljivih napomena. Izričaj **ek-poreúomai** kojim se služi Ivan u 15, 26 dolozi od **póros** (= prolaz, gaz, brod, put, most) i **poreúô** (= staviti u pokret, prebaciti, prevesti, sebe skloniti na put). **Ekporeúomai,** prema tome, u mediju znači samog sebe potaći na putovanje, krenuti se. U **ekporeúetai** nalazi se misao da je Duh Sveti »pošao na put« svojom slobodnom voljom. **Ekporeúetai** se, dakle, odnosi na vremenito slanje Duha. Oci, ipak, na čelu s Atanazijem u **ekporeúetai** vide izlaženje Duha u samome Bogu. Zanjih **ekporeúetai** uključuje »istobitnost« Duha s Ocem. Usp. A. LAMINSKI, **Geist,** 149.

[38] Usp. A. LAMINSKI, **Geist,** 148—150; J. LEBON, **Lettres,** 54. H. JORISSEN, **Geist,** 208. 209, niječe da je spor između Atanazija i tropika bio u poimanju izričaja »izlazi«.

[39] Usp. A. LAMINSKI, **Geist,** 149; V. ROZDIANKO, **Filioque,** 299.

[40] Tako H. JORISSEN, **Geist,** 209.

[41] I, 2, 533B; 15, 565C—568A; 20, 580A; 22, 581AB; 33, 608B; III, 2, 628B.

vom i da je narav Duha Božja narav. Duh je Duh Boga, Duh Oca. Vlastit je Bogu i Očevu božanstvu. Po Atanaziju, Duh je u Bogu; nije mu stran ni tuđ niti se nalazi izvan njegova božanstva.[42]

3. Duh prema Sinu

Atanazije s pomoću Svtoga pisma utvrđuje odnos između Duha i Boga Sina. U Bibliji nalazi tvrdnje da je Duh nerazdjeljiv od Logosa i da nije izvan Sina niti mu tuđ.[43] Isto tako primjećuje da Novi zavjet Duha naziva Duhom Logosa, Sina, Mudrosti i Istine.[44] Posebice mu je stalo istaknuti kako je Duh Sveti vlastit Sinu ili Logosu,[45] jer riječ »vlastit« izrazuje odnošaj neposrednosti, intimnosti, jedinstvenosti, zasebnosti i nužnosti. Stoga Atanazije neprekidno ponavlja da je Duh »vlastit« Sinu.

Korak naprijed u određivanju odnosa Duha prema Sinu susrećemo u Atanazijevim izjavama da se Duh nalazi u Logosu i da ga vidimo u Sinu kao što je i Sin u Duhu.[46] Atanazije se ponekad i spekulativnije izjašnjuje. Služeći se filozofskim riječima, tvrdi da je Duh Sinove »naravi« ili da je Sinu »vlastit po biti«.[47] Možda je Atanazije izrekao najprisnije jedinstvo između Duha i Sina kazavši da je Duh »vlastit biti Logosa«.[48] Tu je odista izražena intimna i neposredna pripadnost Duha Očevu Sinu.

U ovaj kontekst pripada Atanazijev nauk o Duhu »slici« Sina. Atanazije tvrdi da se Sin nalazi u Duhu kao u »vlastitoj slici«. Zato se Duh naziva i jest Sinova »slika«.[49] Za grčko poimanje izričaj »slika«[50] neposredno doziva u pamet izvornik u kojem »slika« ima izvor i podrijetlo. Bez originala nema kopije. Slika, nadalje, sliči izvorniku i ima udjela na onome čemu je slika. Za Grka slika nije samo čest izvornika, već je u neku ruku sam izvornik. Slici je zadaća objaviti i očitovati original. Jezgra i biće izvornika razotkriva se u kopiji. U to grčko shvaćanje »slike« valja smjestiti Atanazijevu

[42] I, 12, 561AB; 24, 588 A; 16, 569B; 22, 581B; 25, 588BC; 32, B05A; III, 1, 625BC; 2, 628A; 5, 633A; 6, 633C; IV, 2, 640A; 3, 641B; 4, 641C; 7, 648B.
[43] I, 31, 601B; 33, 608A; III, 5, 632C; I, 14, 565B; III, 5, 633A; 6, 636AB; IV, 4, 641C; I, 25, 589B.
[44] I, 21, 580C; 25, 589AB; 532B; III, 1, 625BC; IV, 2, 640A.
[45] I, 2, 533B; 11, 557C; 23, 585A; 25, 588C. O vrijednosti pridjeva »vlastit« u Atanazijevoj teologiji vidi A. LAMINSKI, **Geist,** 141; J. LEBON, **Lettres,** 67 bilj. 2.
[46] I, 14, 565B; 19, 573CD; 21, 580C; 24, 585C; 33, 608A; III, 3, 629B; 4, 632A; 5, 633A; 6, 633BC; 7, 636B.
[47] I, 24, 585C; 25, 589A.
[48] IV, 4, 641C.
[49] I, 20, 577B; IV, 3, 641B.
[50] O značenju riječi »slika« vidi J. B. BERCHEM, **Rôle,** 211; H. KNECHT, **Eikôn,** 386. 387; J. B. SCHÖEMANN, **Eikon,** 335.

misao da je Duh Sveti »slika« Boga Sina. To o Duhu veli da potječe od Sina te da između njega i Sina postoji istovrsnost pa čak i istost naravi. Duh objavljuje Sina jer mu je »slika«. U Duhu motrimo Riječ Božju.[51]

Isti smisao treba pripisati tvrdnji da je Duh »oblik« Sina. Po Atanaziju Duh je »pečat« kojim Logos pečati vjernike. Ali u »pečatu« koji je Duh otisnut je Logos kao »lik«. Stoga se po »pečatu«, Duhu, utiskuje u vjernike Kristov »lik«.[52]

4. »Izlaženje« Duha iz Sina

Nadasve je zamršeno pitanje Atanazijeva nauka o »izlaženju« Duha iz Sina. Atanazije nigdje izrijekom ne kaže da Duh dolazi iz Logosa. Isto tako ne posiže za glagolom »izaći« kad govori o odnošaju Duha prema Sinu.[53] Ipak, ima nekoliko mjesta iz kojih se dade naslutiti da je izviranje Duha i iz Sina dno Atanazijeve misli.[54] Već smo pripomenuli da Atanazije Duha naziva »vlastitim« Sinu i »vlastitim biti Logosa«. Nema sumnje da »vlastit« u spomenutim ulomcima osim pripadnosti uključuje izviranje Duha iz Sina. Također upozorismo na Atanazijevo učenje da je Duh »slika« Sina. I to barem dijelom sadrži uvjerenje da Duh ima »izvor« u Sinu.

Čini se da je Atanazije u jednom ulomku izravno natuknuo da Duh izlazi i iz Sina jer veli da Duh »isijava« iz Logosa.[55] Pri tom vjerojatno ne misli samo na povijesno slanje Duha, već i na nutarnje božansko izlaženje.[56] Izviranje se Duha iz Sina možda krije i u Atanazijevim naznakama da »Sinu pripada što god Duh posjeduje« i da »Duh sve prima od Sina«.[57] Nema dvojbe da je u spomenutim rečenicama prvenstveno govor o povijesno-spasiteljskoj vezanosti Duha i Sina. Proslavljeni Krist šalje u svijet Duha. Duh u povijesti djeluje na temelju Isusova otkupiteljskog čina. Ipak se ne možemo oteti dojmu da Atanazije sluti kako je povijesno-spasiteljska povezanost Duha s Kristom odraz njihove vezanosti i u Božjem otajstvu.

[51] Usp. J. B. SCHÖEMANN, **Eikôn,** 350; V. LOSKY, **Image,** 132. 134; J. ROLDANUS, **Christ,** 230. 238; G. ZAPHIRIS, **Reciprocal,** 362—369.
[52] I, 23, 584C—585A; III, 3, 628C—629A.
[53] Na to s pravom upozoravaju J. LEBON, **Lettres,** 70. 71; V. ROZDIANKO, **Filioque,** 301; A. LAMINSKI, **Geist,** 152.
[54] J. LEBON (**Lettres,** 73) piše: »Taj odnos (između Duha i Sina) zacijelo može biti relacija izvora. Da je baš to, Atanazije, čini se, nikad izrijekom ne reče. Zar to ipak nije dno njegove misli . . .?«
[55] I, 20, 580A.
[56] O »isijava« usp. V. ROZDIANKO, **Filioquem,** 299. 302; A. LAMINSKI, 153. 154; H. JORISSEN, **Geist,** 209. 210.
[57] III, 1, 628A; IV, 2, 640A.

5. Duh Oca i Sina

U jednom tekstu Atanazije po svemu sudeći tvrdi da Duh izvire iz Oca i Sina. On piše: »Ako je Sin jedan (. . .) tad mora biti jedan (. . .) i Dar za koji se veli da izlazi iz Oca, jer odsijeva od Sina za koji vjerujemo da je iz Oca«.[58] Uočimo da Atanazije pripominje[59] kako je Duh Dar. Prema tome ne izlazi iz Oca kao Sin, već kao Dar. Time vjerojatno otklanja pneumatomaško umovanje o Duhu, Sinovu »bratu«. Duh kao Dar izlazi iz Oca, ali iz Sina se izžaruje. Razlog »izžarivanju« Duha od Sina Atanazije vidi u tome što je uključeno u Sinovo rađanje. Duh, dakle, »izlazi« kad ga promatramo u odnosu na Oca, a »odsijeva« ako gledamo njegov stav prema Sinu. Duhu je Bog Otac izvor u smislu »izlaženja«, a Sin u smislu »odsijevanja«. »Izlaženje« i »odsijevanje« nisu neovisne ni usporedne zbilje, već je »odsijevanje« uključeno u »izlaženje«. U Sinovu rođenju sadržano je izlaženje Duha Svetoga. To je duboko dno trojstvenog otajstva.

U navedenom ulomku treba istaknuti veznik »jer«. S pomoću »jer« Atanazije pokazuje da je Duh istodobno *iz* Oca i *od* Sina. Budući da se Duh izžaruje od Sina, izlazi iz Oca. Ukoliko Duh kao Dar sjaji od Sina, a Sin se rađa iz Oca i od njega dobiva osobni opstanak, nužno se zaključuje da Duh ističe iz Oca. Duh, dakle, dolazi iz Oca jer se Sin, iz koga sjaji, rađa od Oca. Vidimo da je Otac, po Atanaziju, vrelo i čuvar božanske monarhije. Otac rađa Sina iz koga sjaji Duh Sveti.

6. Obilježja Duha Svetoga

Atanazije na Duha proteže Božje vlastitosti jer vjeruje da Duh izlazi iz Očeve biti i isjajuje od Sina. Stoga Duh »supostoji« s Ocem i Sinom te se zajedno s njima »slavi«.[60] Atanazija zaista nije stajalo muke da Duha proglasi vječnim, nepromjenljivim i posvudašnjim.[61] Sve su to svojstva vlastita Duhu zato što je u naravi jednak Ocu i Sinu. Iz iste jednakosti proistječe da Duh poznaje »Božje dubine« (1 *Kor* 2, 11). Po Atanaziju to znači[62] da Duh Sveti u punini poznaje Božje biće. Bog za Duha nema tajne. Savršeno pozna Oca i Sina. To znači da im je jednak.

Atanazije rado spominje božansko odličje Duha da je jedan, jedinstven i jedincat.[63] Jednom zgodom u *Pismima Serapionu*[64] na Duha primjenjuje izraz »istobitan«. Time želi reći da Duh posjeduje puninu Božjega bića. Sve što pripada Božjem bitku, vlasništvo je Duha Svetoga. Tako se Atanazije usudio prenijeti na Duha nicejski »istobitan«. Duh je poput Sina »istobitan« s Ocem. Vrijedi zabilježiti tu Atanazijevu smionost kad znamo da ni Bazilije Veliki ni Carigradski sabor za Duha ne vele da je »istobitan« s Bogom.

7. Duh u trojstvenim djelima

Atanazije zna da Biblija govori o činima spasenja kojima je začetnik Duh Sveti. Ipak djela Duha nisu odvojena od djela Oca i Sina. Jedinstvo što vlada u Bogu traži da je u činima spasenja nazočno blaženo Trojstvo, iako se pojedini spasiteljski čin posebice veže uz jednu od božanskih Osoba. Po Atanaziju[65] svaki spasiteljski pothvat polazi od Oca te se posredstvom Sina za vjernika ostvaruje u Duhu Svetom.

Sva je povijest spasenja trojstveno obilježena. Biblija, doduše, pripovijeda da je Duh Sveti vodio narod nakon Izlaska, ali to zapravo znači da ga je vodio Bog po Sinu u Duhu. Bog je po Logosu u Duhu bio s narodom. Isto tako Bog je po Kristu govorio preko proroka, ali je u Duhu kazano što je rečeno. Posredstvom Duha Svetoga, na osnovi Sinova djela, postajemo djeca Boga Oca. Kad nam je, nakon Isusova uzašašća, poslan Duh Sveti, dat nam je Sin i u Sinu Otac. Tako, dakle, što god Bog vrši u svijetu, ostvaruje se sudjelovanjem čitavoga blaženog Trojstva.[66]

---

[58] I, 20, 580A.

[59] Ovdje se oslanjamo na V. ROZDIANKO, **Filioque,** 299. 302 i A. LAMINSKI, **Geist,** 153. 154, ali ne zaboravljamo ni kritički stav H. JORISSEN, **Geist,** 209—210.

[60] III, 7, 636B; I, 9, 552B; 31, 601A; IV, 7, 648B; 23, 676BC.

[61] III, 7, 636B; 4, 632A. Usp. A. LAMINSKI, **Geist,** 144. 145; J. LEBON, **Lettres,** 60. 61.

[62] I, 15, 568A; 22, 581B; III, 2, 628A.

[63] I, 20, 577C—580A; 27, 593C; III, 3, 629BC. Usp. A. LAMINSKI, **Geist,** 143. 144; J. LEBON, **Lettres,** 60. 61.

[64] I, 27, 593C. Neobično je da I. BACKES **(Das trinitarische,** 139) niječe da Atanazije upotrebljava **homoúsion** za Duha Svetoga.

[65] I, 14, 565B; 30, 600BC; 20, 577C; 24, 585C; 31, 601A.

[66] I, 12, 561AB; 14, 565B; 19, 576AB; 20, 577A; 30, 600B; 9, 553B; 24, 588AB; 28, 596A; 31, 601A; III, 6, 633B; 5, 633B. O trojstvenom obilježju povijesno-spasiteljskih čina u Atanazija usp. A. LAMINSKI, **Geist,** 146. 147. 155.

Atanazije u svojim *Pismima Serapionu* ne zaobilazi ni druge teme o Duhu Svetom. Posebice se zanima za Duha stvoritelja,[67] životvornog Duha,[68] Duha nadahnitelja[69] te ističe ulogu Duha u životu vjernika[70] i kod pobožanstvenjenja.[71] Ali kako smo slične misli obrađivali u djelu o Bazilijevoj pneumatologiji,[72] ovdje ih puštamo po strani.

[67] I 24, 588AB; III, 5, 632B; IV, 3, 640CD. O tom dijelu Atanazijeve pneumatologije, vidi A. LAMINSKI, **Geist,** 146; J. LEBON, **Lettres,** 62. 63; G. FLOROVSKY, **Concept,** 47.

[68] I, 19, 576C; 23, 584BC.

[69] I, 31, 601BC. 604AB; III, 5, 632C; IV, 3, 640C. 641C; IV, 16, 661.

[70] Usp. I, 19, 576A—573D; 20, 577C—580A; 22, 581C—584A; 23, 584C—585AB; 24, 585C; III, 3, 628C—629A.

[71] Usp. II, 4, 613C; I, 24, 585B—588A; 25, 589B. O tome potanje u A. LAMINSKI, **Geist,** 138. 156. 159; D. RITSCHL, **Athanasius,** 36—59; R. SEEBERG, **Lehrbuch,** 78—82; J. ROLDANUS, **Chirst,** 240—243. 250—252; P. B. T. BILANIUK, **Theosis,** 349—352.

[72] M. MANDAC, **Bazilije,** 42—48. O Atanazijevoj pneumatologiji vidi opširnije u mojoj raspravi u **Bog. Sm.,** 1979. Rad će, mada poodavno gotov, tek uskoro izaći.

PRIJEVOD PISAMA SERAPIONU

PRVO PISMO SERAPIONU

Razlozi za postanak pisma

1. Pismo tvoje svete odanosti primih u pustinji. Mada **529A**
me pritiskalo gorko progonstvo,[1] a i golema mi potjera
radila o glavi, »milosrdni Otac i Bog svake utjehe« (2
K o r 1, 3) utješi me tvojim pismom. Sjećajući se, naime,
tvoje odanosti i svih plemenitih ljudi, imah dojam da ste
u tom času sa mnom. Nadasve se ipak poveselih kad sam
dobio tvoje pismo. Ali čim sam ga pročitao, opet se raža-
lostih zbog onih koji još jednom[2] krenuše u borbu protiv
istine.

Ti mi, dragi i zaista željkovani, i sam ražalošćen, pišeš[3]
kako neki ostaviše, doduše, arijevce jer hule na Sina Bož-
jega, ali sami krivo misle o Duhu Svetom. Ne vele samo da **532A**
je stvorenje, nego jedan od služinskih duhova (H e b 1,
14) te se samo stupnjem razlikuje od anđelâ. No to je tek
prividan sukob s arijevcima. U zbilji se pobija pravovjerje.
Jer kao što arijevci, niječući Sina, niječu i Oca (1 I v 2,
23), tako i ovi, dok ozloglašuju Duha Svetoga, ruže i Sina.
Ove dvije stranke razdijeliše bunu protiv istine. Jedni,
naime, krivo misle o Riječi, drugi o Duhu, ali im je ista
hula protiv svetoga Trojstva.

Imajući to pred očima i pošto sam mnogo razmišljao,
postadoh malodušan. Đavao se, eto, opet poigrao s opona- **B**
šateljima svoje ludosti. U tim okolnostima odlučih šutjeti.
Ali na poticaj tvoje Svetosti te zbog protivničke zablude
i njihove sotonske drskosti, napisah ovo kratko pismo. Je-
dva sam bio u stanju da i to učinim. Ti ćeš, po mudrosti

---

[1] Riječ je o Atanazijevu trećem progonstvu od 356. do 362. — Naslove u prevedenom tekstu sami smo postavili.

[2] Atanazije smatra da su arijevci istinski začetnici borbe protiv božanstva Duha Svetoga. Oni na taj način »još jednom« kreću u rat protiv istine. Ranije su nijekali Sinovo božanstvo.

[3] Atanazije tek na temelju Serapionova izvještaja, a ne izravno, saznaje za protivnički nauk i tako nas upućuje u to prvo pneumatološko krivovjerje.

koju posjeduješ, služeći se njime kao povodom, preostalo nadopuniti. Tako će pobijanje bezbožnog krivovjerja biti potpuno.

Vjera se u božansku Trojicu uzajamno uvjetuje

2. Ali arijevska misao ni u tom nije drukčija. Ako su, naime, jednom odbacili Riječ Božju (1 I v 2, 23), posve je prirodno da jednako pogrdno govore i o njezinu Duhu. Zbog toga nije potrebno protiv njih išta više reći. Dovoljno je što na njihov račun prije[4] rekosmo.

C Onima pak što su u zabludi s obzirom na Duha, valja odgovoriti istražujući, kako bi sami rekli, na zaseban način. Netko će se čuditi njihovu bezumlju: ne prihvaćaju da je Sin Božji stvorenje — i u tome im je misao ispravna — ali kako onda dopuštaju tvrdnju da je Sinov Duh stvore-
533A nje? Ako, naime, zbog sjedinjenja Riječi s Ocem ne priznaju da je Sin među stvorenim bićima, već drže da je, kako i odgovara istini, Stvoritelj nastalog, zašto kažu da je Duh Sveti, koji je jednako sjedinjen sa Sinom kao i Sin s Ocem, stvorenje? Zbog čega ne shvaćaju: kao što Božje jedinstvo time spašavaju što Sina ne dijele od Oca, isto tako ne čuvaju jednotu trojstvenog božanstva kad Duha odcjepljuju od Riječi. Na taj način razjedinjuju božanstvo. U nj miješaju različitu i raznorodnu narav te ga izjednačuju sa stvorenjima. Osim toga, to mišljenje, — stoga što je Duh raznobitan, kako oni umisliše — pokazuje da Trojstvo nije više u sebi jedna zbilja, već sastavljena iz dviju različitih naravi. Kakvo li je to poimanje Boga gdje je Bog satkan od Stvoritelja i stvorenja? Doista, ili Trojstvo ne
B postoji, već Dvojstvo, i onda stvorenje; ili pak, ako ima Trojstvo, kako u zbilji i jest, zašto trojstvenog Duha stavljaju zajedno sa stvorenjima koja dolaze iza Trojstva? To iznova znači dijeliti i rastvarati Trojstvo. Kad, dakle, krivo sude o Duhu Svetome, ni o Sinu ne misle dobro. Ako bi, naime, ispravno mislili o Riječi, zdravo bi držali i o Duhu koji »izlazi od Oca« (I v 15, 26) te je Sinu vlastit. Sin ga daje učenicima i svima što vjeruju u nj (I v 7, 39). Tako zalutavši, nemaju zdrave vjere ni u Oca, jer koji se protive Duhu, po riječima velikog mučenika Stjepana (D j 7, 51),
C niječu i Sina. Zabace li Sina, ni Oca ne posjeduju (1 I v 2, 23).

[4] Atanazije se poziva na svoje djelo **Protiv Arijevaca.**

Osnovi arijevske i »tropovske« zablude

3. Gdje vam je, ljudi, izgovor za toliku drskost? Ne **536A**
bojite se ni onog što reče Gospodin: »Tko huli na Duha Svetoga, nema oproštenja ni u ovom ni budućem vijeku« (M t 12, 32; M k 3, 29). Arijevci, zacijelo, ne razumješe tjelesnu nazočnost Riječi i što se radi nje govori, ali ipak tu crpiše izliku za svoje krivovjerje te se tako očitova da su borci protiv Boga i da zaista govore isprazno zemaljski (I v 3, 31). Ali što je vas zavelo u zabludu? Od koga je čuste, koji je oblik te vaše zablude?

Vele: ove smo Božje riječi čitali u proroka Amosa: »Gle, ja učvršćujem grom i stvaram p n e û m a i navještam ljudima njegova Pomazanika. Tvorim praskozorje i maglu. Hodam po visima zemlje. Ime mu je Gospodin, Bog, **B**
Svemogući« (A m 4, 13). Na osnovi se toga ulomka povedosmo za arijevcima koji kažu da je Duh Sveti stvorenje.

Tako, dakle, Amosovu izreku čitaste. A da li ste čitali što se kaže u Izrekama — »Gospodin me stvori početom svojih putova za svoja djela« (I z r 8, 22) — ili ne? Naravno, vi ste to čitali.[5] Izreku pravilno tumačite. Riječ ne nazivate stvorenjem. Prorokovu pak tvrdnju ne pojašnjujete. Čim naprosto čuste p n e û m a, pomisliste da se Duh Sveti proglasuje stvorenjem. Premda Mudrost u I z r e k a m a jasno veli: »Stvori me« (I z r 8, 22), dobro činite što izričaj tumačite da stvoriteljsku Mudrost ne biste pri-
C brojili stvorenjima. Međutim, proročka se riječ uopće ne odnosi na Duha Svetoga. Naprosto se spominje p n e û m a. Zbog čega, dakle, mada u Pismima postoji velika različitost »duhova« (p n e û m a), a i prorokov izraz može imati svoje ispravno značenje, kao da se želite prepirati ili zaraženi ujedom arijevske zmije, tvrdite da je Amos zborio o Duhu Svetom? Ni na što drugo ne mislite, već da Duha držite za stvorenje.

Svetopisamsko nazivlje za Duha Svetoga

4. Recite stoga da li nađoste negdje u Svetom Pismu da se za Duha Svetog naprosto veli duh i da se kao dodatak nije dometnulo Duh »Boga« ili Duh »Oca«, odnosno

[5] U prijevodu smo na više mjesta vodili računa o tekstualnim ispravcima kako ih je predložio J. LEBON, **Lettres,** 83 bilj. 6, 87; bilj. 1, 93; bilj. 2, 96; bilj. 3, 101; bilj. 1, 137; bilj. 1, 140; bilj. 8, 141; bilj. 3, 150; bilj. 2, itd.

537A »moj« Duh ili »samoga Krista i Sina« ili »dat od mene«, to jest od Boga ili da nije dodan član. Prema tome ne kaže se naprosto »duh« nego »Duh« odnosno »sami taj Duh Sveti« ili »Tješitelj«, »Duh Istine«, to jest Sina koji veli: »Ja sam Istina« (I v 14, 6). Kada, dakle, naprosto čujete d u h, možete sumnjati da je riječ o Duhu Svetom.

Od toga pravila valja izuzeti one koji se nakon što su primili Duha Svetoga iznova spominju kao i one koji su prije poučeni o Duhu Svetom te poslije, kad se ponavlja i samo tvrdi »Duh«, znaju o kome se govori. Ali u tom se slučaju riječ ponajviše izriče s članom.

B Tako Pavao piše Galaćanima: »Samo ovo želim doznati od vas: da li ste Duha primili po djelima Zakona ili na temelju propovijedanja vjere« (G a l 3, 2)? Kojeg su Duha primili, ako ne Duha Svetoga dana vjernicima i preporođenima kupelju novoporoda (T i t 3, 5)? Pišući Solunjanima ističe: »Ne trnite Duha« (1 S o l 5, 19). Onima koji su znali koga su primili govoraše da nemarom ne trnu u sebi zapaljenu milost Duha. Ako evanđelisti u Evanđeljima vele po ljudsku o Spasitelju zbog tijela što ga uze: »A Isus se, pun Duha, vrati iz Jordana« (L k 4, 1) i »tad Duh odvede Isusa u pustinju« (M t 4, 1), riječ »Duh« ima isti smisao. Luka već prije reče: »Zbi se: kad se pokrsti sav puk i pošto se Isus krsti i dok se molio, otvori se nebo te
C Duh Sveti siđe na njega u tjelesnom liku, poput goluba« (L k 3, 21—22). Posve je jasno da se riječju »Duh« tu misli na Duha Svetoga.

Prema tome, kad netko posjeduje Duha Svetoga koji se možda naziva samo »Duh« bez ikakva dodatka, nema sumnje da se ima pred očima Duh Sveti, pogotovu ako se i član upotrijebi.

Sveto pismo posebnim riječima određuje Duha Svetog

5. Vi pak odgovorite na ono što vam se predložilo: da
540A li ste negdje u božanskom Pismu našli da se Duh Sveti jednostavno zove »Duh« bez naprijed naznačenog dodatka i mimo spomenute primjedbe. Ali to nećete moći kazati jer nećete pronaći riječ takve vrste. Naprotiv, zabilježeno je u P o s t a n k u: »Duh je Božji lebdio nad vodom« (P o s t 1, 2). Malo niže piše: »Moj Duh se ne nastani među tim ljudima zato što su tjelesni« (P o s t 6, 3). U B r o j e v i m a Mojsije prozbori Nunovu sinu: »Na me ne budi ljubomoran. Kad bi tko učinio prorocima narod Gospodnji! Kad bi Gospodin izlio svoga Duha na njih!« (B r 11, 29). U S u c i m a se tvrdi za Otniela: »Siđe na nj Duh Gospodnji i sudio je Izraela« (S u c i 3, 10). Opet piše: »Duh Gospodnji dođe na Jiftaha« (S u c i 11, 29). O Samuelu se veli: »Dječak sazori i Gospodin ga blagoslovi i Duh Gospodnji B
započe izlaziti s njim« (S u c i 13, 24—25). Isto tako piše: »Obuze ga Duh Gospodnji« (S u c i 15, 14).

I David pjeva uz žice: »Svog Svetog Duha ne uzima od mene« (P s 50, 13). U Psalmu 142. čitamo: »Tvoj će me dobri Duh voditi po ravnu. Radi imena svoga, Gospodine, oživjet ćeš me« (P s 142, 10—11). U I z a i j i je zapisano: »Duh je Gospodnji na meni i zato me pomaza« (I z 61, 1). Prije je rečeno: »Jao vama sinovi odmetnički! Ovo veli Gospodin: vijećali ste, ali ne sa mnom; sklopili ste saveze, ali ne po mome Duhu; grijesima nadodaste grijehe« (I z 30, 1). Opet reče: »Čujte ovo! Od samog početka nisam govorio krišom. Kad se to zbivalo, bijah ondje. Sad me je poslao Gospodin i njegov Duh« (I z 48, 16). Nešto niže ovako zbori: »Ovo je moj savez s njima, reče Gospodin: C
moj Duh koji je na tebi« (I z 59, 21). Neposredno nadodaje: »Njih ne spasi ni poslanik ni anđeo, već sam Gospodin koji ih je ljubio i poštedio. On ih je otkupio i uzeo. Dizao ih je sve dane vijeka. Oni pak postadoše neposlušni, rasrdiše njegova Svetog Duha te im se pretvori u neprija- 541A
telja« (I z 63, 9—10). Ezekijel pak ovako govori: »Duh me podiže i odvede u Kaldejsku zemlju, u zarobljeništvo, u Duhu Božjem« (E z 11, 24). U D a n i j e l a imamo: »Probudi Bog Duha Svetoga mladića imenom Danijel i on povika snažnim glasom: ja sam čist od njezine krvi« (D n 13, 45). Miheja također veli: »Jakovljeva je kuća rasrdila Duha Gospodnjeg« (M i h 2, 7). Po Joelu govori Bog: »Poslije ovog bit će ovako: izlit ću od svoga Duha na svako tijelo« (J l 2, 28). Po Zahariji Bog iznova upravlja riječ: »Prihvatite moje riječi i zakone što ih nalažem u svome Duhu svojim slugama, prorocima« (Z a h 1, 6). Prorok, prekoravajući narod, nešto dalje kaza: »Srca svoja učiniše B
nepokornim da ne bi poslušali moj zakon i riječi što ih uputi svemogući Gospod u svome Duhu po rukama prijašnjih proroka« (Z a h 7, 12).

To prikupismo po Starom zavjetu i ukratko rekosmo.

Novozavjetni način govora o Duhu

6. Pretražite što je u Evanđeljima i što napisaše Apostoli pa ćete vidjeti da se i tu, budući da postoji velika raznolikost duhova, Duh Sveti, na zaseban način, ne oslovljava naprosto s Duh, već sa spomenutim dodatkom.

Za Gospodina se, rekosmo, kad se kao čovjek krstio radi tijela što ga je nosio, veli da je na nj sišao Duh Sveti (L k 3, 21—22). Dajući tog Duha učenicima, Isus kaza:
C »Primite Duha Svetoga« (I v 20, 22). Također ih je učio: »Tješitelj, Duh Istine, koga će Otac poslati u moje ime, poučit će vas o svemu« (I v 14, 26). Malo niže za istoga reče: »Kad dođe Tješitelj kojeg ću vam poslati od Oca, Duh Istine, koji izlazi od Oca, svjedočit će za me« (I v 15, 26). Opet veli: »Tà ne govorite vi nego Duh vašega Oca
544A govori u vama« (M t 10, 20). Imamo nadalje: »Ako u Duhu Božjem izgonim đavle, zaista vam je došlo kraljevstvo« (L k 11, 20). Isus, dopunjujući sav govor o Bogu i naše krštenje kojim nas je sjedinio sa sobom i po sebi s Ocem, naređuje učenicima: »Putujući poučavajte sve narode krsteći ih na ime Oca i Sina i Svetoga Duha« (M t 28, 19). Kad je učenicima obećao da će im poslati Duha, »zapovijedi da se ne udaljuju iz Jeruzalema« (D j 1, 4). Poslije nekoliko dana »kad je došao dan Pedesetnice, svi bijahu zajedno na istom mjestu. I eto iznenada šuma s neba kao kad se digne silan vjetar. Ispunio je svu kuću gdje su sjedi-
B li. Pokažu im se kao neki ognjeni jezici te siđe po jedan na svakoga od njih te se svi napuniše Duha Svetoga i stadoše govoriti drugim jezicima kako im već Duh davaše zboriti« (D j 2, 1—5).

Otad se Duh Sveti preporođenima davaše polaganjem apostolskih ruku (D j 8, 17). U njemu prorokova i stanoviti Agab kad reče: »Ovo govori Duh Sveti« (D j 21, 11). Pavao pak tvrdi: »Stado u kojem vas Duh Sveti postavi za nadstojnike, da pasete Božju Crkvu koju steče vlastitom krvlju« (D j 20, 28). Poslije uškopljenikova krštenja »Duh Gospodnji ugrabi Filipa« (D j 8, 39).

I Petar zapisa: »Postigoste cilj vjere: spasenje dušâ.
C To su spasenje tražili i htjeli pronaći proroci koji prorokovahu o vašoj milosti. Pronicali su na koje ili kakvo vrijeme smjeraše Duh Kristov u njima. Unaprijed je svjedočio o Kristovim patnjama i slavama što su nakon njih imale

doći« (1 P t 1, 9—11). Ivan pak napisa: »Po ovome znamo da ostajemo u njemu i on u nama: od svog nam je Duha dao« (1 I v 4, 13).

Pavao piše Rimljanima: »Vi niste u tijelu nego u duhu, ako Božji Duh boravi u vama. Nema li tko Kristova Duha, on i nije njegov. Ako je Krist u vama, tijelo je mrtvo zbog grijeha, ali Duh je život zbog pravednosti. Ako li **545A**
Duh Isusova Uskrisitelja od mrtvih prebiva u vama, Isusov Uskrisitelj od mrtvih oživjet će vaša smrtna tjelesa po svome Duhu koji stanuje u vama« (R i m 8, 9—11). Korinćanima veli: »Duh sve proniče. Pa čak i dubine Božje: Tko zna što je u čovjeku, ako ne čovjekov duh koji je u njemu? Tako što je u Bogu nitko ne zna osim Duha Božjega. Mi ne primismo svjetovnog duha, nego Duha koji je iz Boga da znamo čime nas je obdario Bog« (1 K o r 2, 10—12). Malo dalje kaže: »Zar ne znate da ste Božji hram i da Božji Duh **B**
prebiva u vama« (1 K o r 3, 16). Apostol ponovno tvrdi: »Biste oprani, biste posvećeni, biste opravdani po Imenu Gospodina našega Isusa Krista i po Duhu našega Boga« (1 K o r 6, 11). Također kaže: »Sve to čini jedan te isti Duh. Po svojoj volji dijeli svakom pojedincu kako hoće« (1 K o r 12, 11). Isto tako piše: »Gospodin je Duh. Gdje je Gospodinov Duh, ondje je sloboda« (2 K o r 3, 17). Gle kako i Galaćanima javlja: »Da Abrahamov blagoslov dođe po Kristu Isusu; da Obećanje, Duha, primimo po vjeri« (G a l 3, 14). Još jednom čitamo: »Budući da ste sinovi, odasla Bog Duha svoga Sina u vaša srca. On kliče: Abba, Oče! Prema tome, više nisi rob već sin. Ako si sin, onda i baštinik Boga po Kristu« (G a l 4, 6—7).

Efežanima ovako reče: »Ne žalostite Duha Svetog Božjeg. U njemu ste opečaćeni za dan otkupljenja« (E f 4, 30). Opet ponavlja: »Trudite se da sačuvate jedinstvo Duha svezom mira« (E f 4, 3). Filipljanima iskreno pisaše: **C**
»Što dakle? Samo da se na svaki način, bilo himbeno, bilo istinito, Krist navješćuje. Tome se radujem, a i radovat ću se. Znam da će mi to biti na spasenje po vašoj molitvi i pomoći Duha Isusa Krista. Željno očekujem i nadam se da se ni zbog čega neću smesti« (F i l 1, 18—20). Iznova veli: »Mi smo obrezanje, mi koji u Duhu Božjem obavljamo **548A**
bogoslužje i dičimo se u Kristu Isusu« (F i l 3, 3). Solunjanima svjedoči: »Prema tome, tko to odbacuje, ne odbacuje čovjeka nego Boga koji svoga Svetoga Duha udahnjuje u vas« (1 S o l 4, 8). Hebrejima pak kaže: »Duh Sveti očituje

da još nije otkriven put u Svetinju sve dok postoji prvi šator« (H e b 9, 8). Ponovno čitamo: »Zamislite koliko li će goru kaznu zavrijediti tko pogazi Sina Božjega i nečistom smatra krv saveza kojom je posvećen i Duha milosti pogrdi?« (H e b 10, 29). Nadodaje: »Ako već poškropljena krv jaraca i bikova i pepeo juničin posvećuje onečišćene,
B daje tjelesnu čistoću, koliko će više krv Krista koji po Duhu Vječnom samog sebe besprijekorna prinese Bogu očistiti savjest našu od mrtvih djela?« (H e b 9, 13—14). Solunjanima pak reče: »Tad će se otkriti Bezakonik kog će Gospodin Isus pogubiti Duhom svojih usta. Onemoćat će ga sjajem svoga Dolaska« (2 S o l 2, 8).

Riječ »duh« u Pismima znači čovjekov duh i vjetar

7. Eto kako se Duh Sveti naznačuje po svemu božanskom Pismu. A što ste vi slična zamijetili u proroka? Tà riječ p n e ú m a što je porok upotrijebi nema ni člana. Tako vam otpada svaka isprika. Ali vi[6] se usudiste izmisliti govorne oblike[7] te velite da se izričaj »stvori p n e û m a«
C odnosi na Duha Svetoga, mada ste od učenih ljudi mogli naučiti da postoji raznovrsnost »duhova«.

Doista, u Pismu se govori i o čovjekovu »duhu«. Tako David udara u žice: »Noću se razgovarah sa svojim srcem i žalostio se moj duh« (P s 76, 7). Baruh govori u molitvi: »Duša u nevolji i tjeskobni duh vapiju k tebi« (B a r 3, 1). U pjesmi trojice mladića stoji: »Blagosivajte, duhovi i duše pravedniká, Gospodina« (D n 3, 86).

I Apostol piše: »Sam Duh svjedoči našemu duhu da smo Božja djeca. Ako smo djeca, onda smo i baštinici«
549A (R i m 8, 16—17). Iznova tvrdi: »Nitko ne zna što je u čovjeku osim čovjekova duha koji je u njemu« (1 K o r 2, 11). U poslanici Solunjanima ovako moli: »Nek se čitavo vaše biće — duh, duša i tijelo — očuva besprijekornim za dolazak Gospodina našega Isusa Krista« (1 S o l 5, 23).

I za vjetrove se veli da su »dusi« (p n e ú m a t a). Tako u P o s t a n k u: »Bog pusti vjetar (p n e û m a) na

[6] Atanazije, mada piše Serapionu, odjednom riječ upravlja izravno tropicima. To ponavlja više puta. Time ponešto otežava praćenje izlaganja, ali spis postaje življi.

[7] »Govorni oblici« su »tropi« pomoću kojih »tropici« izvrću smisao biblijskih rečenica kako ne bi bili primorani prihvatiti pravi nauk o Duhu Svetom.

zemlju i voda opade« (P o s t 8, 1). O Joni bi rečeno: »Bog podiže vjetar (p n e û m a) na moru. Nasta velika oluja na moru te lađa zapade u opasnost da se razbije« (J o n 1, 4). U Psalmu 106. čitamo: »On reče i nasta olujni vjetar i u visinu podiže morske valove« (P s 106, 25). U Psalmu 148. stoji: »Slavite Gospodina sa zemlje: zmajevi i svi bezdani, vatro, tučo, sniježe, ledu, olujni vjetre, vi što izvršujete riječ njegovu« (P s 148, 7—8). U Ezekijela u tužaljci **B**
za Tirom piše: »Na pučinu morsku, na mnoga te mora veslači izvedoše. Južni te je vjetar (p n e û m a) razbio« (E z 27, 26).

Duhom se naziva i smisao biblijskih izreka

8. Ako i sami čitate Sveta pisma, vidjet ćete da se i smisao božanskih izreka naziva »duhom«. Tako Pavao piše: »On nas osposobi za službenike Novog Saveza, ne slova već duha. Slovo ubija, a duh oživotvoruje« (2 K o r 3, 6). Riječ se izrazuje slovom, a smisao, sadržan u riječi, naziva se duhom. Isto vrijedi za izričaj: »Zakon je duhovan« (R i m 7, 14). Pavao to reče da ne bismo služili u »drevnosti slova, već u novini duha« (R i m 7, 6). Sam je govorio **C**
dok zahvaljivaše Bogu: »Ja, dakle, pameću služim Božjem zakonu, a tijelom zakonu grijeha. Nema, prema tome, nikakve osude za one koji su u Kristu Isusu. Ta zakon duha života, u Kristu Isusu, oslobodi me zakona grijeha« (R i m 7, 25—8, 1—2).

I Filip, kad uškopljenika htjede od slova privesti duhu, kaza: »Razumiješ li što čitaš?« (D j 8, 30). B r o j e v i jamče da je i Kaleb posjedovao takav duh. Bog, naime, kaže: »Slugu svoga Kaleba uvest ću u zemlju u koju je išao zato što u njemu bijaše drugi duh te me je slušao« (B r 14, 24). Kaleb je govorio razumijevanjem različitim od ostalih i zato postao drag Bogu. Bog je po Ezekijelu naredio da se ima takvo srce. Veli: »Načinite sebi novo **552A**
srce i novi duh« (E z 18, 31).

S tim stoji tako.

Budući da se ukazala velika različitost »duhova«, bili biste pametniji da mislite, kad čujete za stvoreni duh, na jedan od spomenutih. Recimo na onaj o kome piše u Izaiji:

»Aram se složi s Efraimom. Zadrhta kraljeva duša i duša njegova naroda poput stabla u šumi što ga potresa vjetar (p n e û m a)« (I z 7, 2). Ili na onaj za koji se tvrdi: »Podiže Gospodin — zbog Jone — vjetar na moru« (J o n 1, 4). Grmljavinu prati puhanje vjetrova kao što se zbi kod pljuska u Ahabovo doba. Piše: »Kroz kratko se vrijeme dogodi da se nebo smrači od oblaka i vihora (p n eû m a)« (1 K r 18, 45).

Duh u Am 4, 13 označuje naš duh

9. Oni, međutim, primjećuju: budući da se u ulomku
B spominje Pomazanik, slijedi da i navedeni duh ne može ništa drugo značiti doli Duha Svetoga.

U redu, vi primijetiste da se Duh Sveti imenovao s Pomazanikom. Ali niste li naučili da ga, s obzirom na narav, dijelite i otuđujete od Sina jer za Krista tvrdite da nije stvorenje, dok o Duhu Svetom velite da je stvorenje? Bezumno je zajedno imenovati i skupa slaviti što je po naravi neslično. Jer koje je zajedništvo između stvorenja i Stvoritelja? Inače vam preostaje da sa Sinom brojite i redate stvorove što su nastali po njemu.

Bilo je, prema tome, dostatno — kako rekosmo — da se izraz shvati kao govor o dašku (p n e û m a) vjetrova. Ali kad se izvlačite na osnovi toga što se u Amosovoj izreci
C spominje Krist, valja rečenicu pomno promotriti. Možda ćemo i za izričaj »stvoriti duh« naći prikladniji smisao.

Da li naviještati ljudima »njegova Pomazanika« znači što drugo nego objaviti da je Krist postao čovjekom? To pak jednako zvuči kao: »Gle, Djevica će začeti u utrobi; rodit će sina, i oni će mu nadjenuti ime Emanuel« (I z 7, 14), i kao ostalo što je zapisano o njegovu dolasku. Ali kako se u Amosu naviješta tjelesni dolazak Riječi, o kojem je tu »stvorenom duhu« govor, ako ne o čovjekovu duhu koji se iznova stvara i obnavlja? To je i po Ezekijelu Bog navije-
553A stio kad kaže: »Dat ću vam novo srce i duh ću vam novi dati. Otklonit ću kameno srce iz vašega tijela i dat ću vam tjelesno srce. Svoga ću Duha uliti u vas« (E z 36, 26—27).

Kad se to zbilo ako ne kad Gospodin svojim dolaskom sve obnovi milošću? Gle kako se i u toj izreci naznačuje različitost duhova. Dok je naš duh onaj što se obnavlja,

Bog za Duha Svetoga ne kaže naprosto da je duh, već ga naziva svojim Duhom. Njime se naš obnavlja. I psalmist to tvrdi u psalmu 103: »Oduzet ćeš im duhove i uginut će i pretvorit će se u svoj prah. Poslat ćeš svoga Duha i bit će stvoreni i obnovit ćeš lice zemlje« (P s 103, 29—30). Ako li se za nas kaže da se obnavljamo u Duhu Božjemu, zaci- **B**
jelo »stvoreni duh« iz Amosa nije Duh Sveti, već naš duh. Isto tako, ako s pravom sudite da Sin nije stvorenje stoga što je sve nastalo po Riječi, nije li bogohulno kad velite da je Duh stvorenje, a Otac u njemu po Riječi sve dovodi do savršenosti i sve obnavlja? Ako pak otud što naprosto piše da je duh stvoren dođoše na pomisao da se to kaže za Duha Svetoga, treba da se odsad uvjere da nije Duh Sveti stvoren, već da se naš duh obnavlja u Duhu Svetom.

Za nj i David moli u psalmu: »Čisto srce stvori u meni, Bože, i duh pravi obnovi u nutrini mojoj« (P s 50, 12). Tu se kaže »stvoriti«. Ranije ga je Bog oblikovao kako veli Zaharija: »Razastire nebo, utemeljuje zemlju i oblikuje čovjekov duh u njemu« (Z a h 12, 1). Kad duh, što ga naj- **C**
prije oblikova, pade, iznova ga stvori, jer je sam postao stvorenje kad »Riječ posta tijelom« (I v 1, 14). To učini da bi, kako kaza Apostol, »dvojicu stvorio jednim novim čovjekom, onim što je stvoren po Bogu u pravednosti i svetosti istine« (E f 2, 15; 4, 24).

Pavao nije tako govorio što bi tobože bio sazdan drukčiji čovjek od onog načinjena u početku »po slici« (P o s t 1, 26). Poticao je da se prihvati pamet stvorena i obnovljena u Kristu. To je opet i po Ezekijelu objavljeno. On veli: »Načinite sebi novo srce i novi duh. Zašto da umirete, kućo Izraelova? Ja ne želim smrti umirućeg, govori Adonai Gospodin« (E z 18, 31—32).

Značenje izričaja »učvršćeni grom« u Am 4, 13 i »tropovsko« pozivanje na 1 Tim 5, 21

10. Budući, dakle, da »stvoreni duh« ima to značenje, **D**
dade se kako valja razumjeti i izraz »učvršćeni grom«. Značenje vjernu riječ i postojani zakon duha. Gospodin, želeći **556A**
da Jakov i Ivan budu tom zakonu službenici, nazvao ih je Boanerges to jest »sinovi groma« (M k 3, 17). Ivan odista viče s neba: »U početku bijaše Riječ. I Riječ bijaše kod Boga. I Riječ bijaše Bog« (I v 1, 1).

Zakon ranije posjedovaše »sjenu budućih dobara« (H e b 10, 1). Ali kad je Krist nagoviješten ljudima i kad je došao govoreći: »Ja koji zborim, tu sam« (I v 4, 26), tad, po Pavlovim riječima, »njegov glas potrese zemlju kako je prije obećao: još ću jednom potresti ne samo zemlju, već i nebesa« (H a g 2, 6). Riječ »još jednom« znači promjenu uzdrmanog kako bi nepotreseno ostalo. Stoga
B »budući da smo primili nepotresivo kraljevstvo, iskazujemo zahvalnost iz koje služimo Bogu kako je njemu milo« (H e b 12, 26—28).

David kao učvršćeno opjeva kraljevstvo što ga Pavao naziva nepotresivim. Veli: »Gospodin se zakralji. Obuče veličanstvo. Gospodin obuče moć i opasa se. I zemlju učvrsti i ne će se potresti« (P s 93, 1). Prema tome, ono što prorok kaza naznačuje Gospodinov dolazak. U njemu se i mi obnovismo i zakon duha ostaje neuzdrmljiv.

Ali se ovi pravi tropici, suglasni s arijevcima, s kojima i dijele hulu na božanstvo da bi jedni Sina držali stvorenjem, drugi Duha, usudiše, kako sami vele, pronaći »tropе« te iskriviti točnu Pavlovu izreku što je napisa Timo-
C teju kad reče: »Zaklinjem te pred Bogom i Isusom Kristom i odabranim anđelima da to čuvaš bez predrasude i da ništa ne činiš po stranačkom obziru« (1 T i m 1, 21). Tropici tvrde: budući da je Pavao naveo Boga i Krista i potom anđele, Duha nužno pribraja anđelima stoga što je njihova razreda te je samo uzvišeniji anđeo od ostalih.

To je, u prvome redu, izmišljotina Valentinova[8] bezboštva. Tropici nisu mogli zatajiti da govore što i Valentin.
457A On, naime, reče: kad Branitelj bi poslan, s njim su poslani i anđeli, njegovi vršnjaci. K tome, svodeći Duha na anđele, anđele smještaju u Trojstvo. Ako, naime, po njima, anđeli dolaze nakon Oca i Sina, jasno je da i oni spadaju u Trojstvo te nisu »služinski duhovi poslani na služenje« (H e b 1, 14) niti su posvećeni, već su radije posvetitelji ostalih.

Pisma Duha ne nazivaju anđelom

11. Otkud, dakle, tolika njihova ludost? Još jednom, gdje u Pismima nađoše da se Duh naziva anđelom? Red mi je već rečeno ponoviti. Duh se zove Braniteljem, Duhom

[8] Valentin je utemeljitelj i vođa najznamenitije gnostičke zajednice u 2. stoljeću.

sinovstva, Duhom posvećenja, Božjim Duhom, Duhom Kristovim. Nigdje se ne oslovljuje anđelom, arhanđelom ili služinskim duhom, kako je slučaj s anđelima. Štoviše, Ga- **B**
brijel, dok govori Mariji, sa Sinom poslužuje i Duha. Veli: »Duh Sveti sići će na te i Sila će te Svevišnjega osjeniti« (L k 1, 35). Ali ako Pisma Duha ne zovu anđelom, kakvu ispriku ti ljudi mogu imati za tako nerazumnu drskost? To vrijedi tim više što i Valentin koji im usadi tu zlu misao Duha oslovi nazivom Branitelj, a anđele zvaše anđelima. Ali i on, čovjek bezuman, Duha vrsta s anđelima kao tobože njihova sudobnika.

Tropici pak upozoravaju da piše u proroka Zaharije: »Ovo govori anđeo što zbori u meni« (Z a h 4, 5). Po njima je očevidno da prorok s anđelom koji mu je govorio misli zapravo na Duha. Ali to ne bi tvrdili da su pri čitanju bili pomni. I sam Zaharija veli u viđenju svijećnjaka: »Anđeo što govoraše u meni odvrati i reče: zar ne znaš što je to? **C**
Rekoh: Gospodine, ne! On odgovori i reče: evo Gospodinove riječi Zerubabelu: ni u velikoj moći ni u snazi, već u mom Duhu, govori Gospodin svemogući« (Z a h 4, 5—6).

Posve je, dakle, jasno da anđeo što razgovaraše s prorokom nije bio Duh Sveti, već sami anđeo. Duh je pak Duh Boga Svevladara. Njega anđeo poslužuje. Neodjeljiv je od božanstva i vlastit je Riječi.

Ali ako im kao izlika služi Apostolova izreka kad pos- **569A**
lije Krista navede izabrane anđele, neka kažu kojeg između tolikih treba svrstati s Trojstvom? Nisu, naime, svi brojem jedan. A koji od njih siđe u golubovu liku na Jordan? Ima ih tisuće tisućâ mirijadâ koji mu služe (D n 7, 10). Ili zbog čega nije rečeno kad se otvoriše nebesa: siđe jedan od izabranih anđelâ, već je kazano da »siđe Duh Sveti« (L k 3, 22)?

Zato je i sam Gospodin, razgovarajući s učenicima o svršetku, s razlučivanjem rekao: »Sin će Čovječji poslati svoje anđele« (M t 13, 41). Prije bi kazano: »Anđeli ga posluživahu« (M t 4, 11). Isus opet tvrdi: »Izići će anđeli« (M t 13, 49). Ali dok učenicima daje Duha, govori: »Primite Duha Svetoga« (I v 20, 22). Šaljući ih kaza: »Putuju- **B**
ći učite sve narode krsteći ih na ime Oca i Sina i Duha Svetoga« (M t 28, 19). Anđela, dakle, ne sjedini s božanstvom niti je nas po stvorenju sjedinio sa sobom i s Ocem,

već u Duhu Svetom. Kada je Duha obećavao, nije govorio da će poslati anđela nego »Duha Istine što izlazi od Oca« (I v 15, 26) i »uzima od njegova« (I v 16, 14) te »se daje« (I v 14, 16).

Duh je Sveti, a ne anđeo, predvodio izraelski narod

12. I Mojsije je znao da su anđeli stvorenja, a da je Duh Sveti sjedinjen sa Sinom i Ocem. Bog mu je, naime, rekao: »Idi, uziđi otud, ti i tvoj narod što si ga izveo iz Egipta, u zemlju koju zakletvom obećah Abrahamu, Izaku
C i Jakovu: dat ću je vašem sjemenu. Svog ću anđela poslati pred licem tvojim. On će protjerati Kanaanca« (I z l 35, 1—2). Ali Mojsije to otkloni riječima: »Ako sam ne pođeš s nama, ni mene nećeš izvesti odovud« (I z l 33, 15). Nije, naime, htio da stvorenje predvodi narod, jer se bojao da ne bi pokraj Boga, Stvoritelja svega, naučili služiti stvorenju. Odbacivši, dakle, anđela, samoga Boga zazva da ih vodi. Bog mu to obeća i reče: »Ispunit ću riječ što si je kazao. Našao si milost preda mnom. Ja te poznajem pred svima« (I z l 33, 17—18).

D U Izaiji je zabilježeno: »Onaj koji iz zemlje izvede
561A pastira ovaca; gdje je taj koji udahnu u njih Duha Svetoga što desnicom povede Mojsija?« (I z 63, 11—12). Nešto niže veli: »Duh siđe od Gospodina te ih je vodio. Tako, ti si vodio svoj narod da sebi stekneš slavno ime« (I z 63, 14). Tko otud ne uviđa istinu? Budući da je Bog obećao da će on biti Voditeljem, vidiš da ne obećaje poslati anđela nego svoga Duha koji je povrh anđelâ. I on postade vodič naroda. Time se pokazalo da Duh nije među stvorovima niti je anđeo, već je iznad stvorenja, sjedinjen s Očevim božanstvom. Sam je, naime, Bog po Riječi u Duhu predvodio narod. Stoga diljem cijeloga Pisma ponavlja: »Ja vas izvadoh iz Egipta; vi ste svjedoci da nijedan tuđi bog nije bio među vama osim mene« (L e v 11, 45; S u c i 6, 8; H o š 13, 4; P n z 32, 39; I z 45, 21).

B Sveti, također, kliču Bogu: »Vodio si svoj narod kao ovce« (P s 76, 21). Isto tako: »Gospodin ih je vodio u nadi i nisu se strašili« (P s 77, 53). Njemu upravljaju i ovu pjesmu: »Provoditelju svoga naroda kroz pustinju, jer je zauvijek milosrđe njegovo« (P s 135, 16). Veliki pak Mojsije neprestano ponavlja: »Gospodin Bog stupaše pred licem vašim« (P n z 1, 30. 33).

Božji Duh, prema tome, ne može biti ni anđeo ni stvorenje. Vlastit je Božjem božanstvu, jer kad Duh bijaše među narodom, Bog je po Sinu u Duhu bio posred njega.

Pobija se krivo tumačenje 1 Tim 5, 21

13. U redu, vele, ali zašto onda Apostol nakon Krista nije spomenuo Duha Svetoga, već upravo odabrane anđele?

Ali može se i njih pitati: zašto ne spomenu arhanđele, kerubine, serafine, gospodstva, prijestolja ili što drugo, već **C**
samo izabrane anđele? Zar su anđeli stoga što Pavao tako ne kaza isto što i arhanđeli ili samo anđeli postoje, ali ne i serafini, kerubini, arhanđeli, gospodstva, prijestolja, prvaštva i još štošta drugo? Ali to znači Apostola koriti zbog čega je tako, a ne ovako pisao. To također znači nepoznavanje s obzirom na istinu.

Evo što piše u I z a i j i: »Pristupite k meni i čujte ovo: od početka nisam govorio krišom. Kad se to događalo, **564A**
bio sam ondje. Sad me je Gospodin poslao i njegov Duh« (I z 48, 16). U H a g a j a čitamo: »Zerubabele, budi junak, veli Gospodin. Jošua, sine Josadakov, veliki svećeniče, budi odvažan, veli Gospodin. Sav zemljin puče, budi hrabar, veli Gospodin. Radite jer ja sam s vama, veli Gospodin svemogući. I moj Duh boravi posred vas« (H a g 2, 4). U obojice se proroka spominje jedino Gospodin[9] i Duh. Što će tropici na to reći? Ako, naime, otud što Pavao spomenu Krista, a Duha prešuti, te se sjeti odabranih anđela, Duha redaju među anđele, nek čitaju navedene proročke riječi i nek odvažno postave pitanje onoga koji se u njima prešućuje. Reknu li da je Gospodin iz ulomka zapravo Sin, što **B**
će reći o Ocu? Kažu li da je Otac, što će tada reći za Sina? Ne smije se ni misliti na hulu što bi po njima uslijedila. Primorani su, naime, tvrditi da prešućeni ili ne postoji ili se mora pribrojiti stvorenjima.

---

[9] Za razumijevanje Atanazijeve misli treba imati na pameti da naziv »Gospodin« **(Kyrios)** u Bibliji naznačuje Oca i Sina.

Duh pripada nedjeljivom Trojstvu, a anđeli su službenici

14. Što će tek reći kad čuju gdje Gospodin veli: »Bijaše neki sudac u jednom mjestu. Boga se nije bojao niti se osvrtao na čovjeka« (Lk 18, 2). Budući da Gospodin poslije Boga spomenu čovjeka, da li je taj čovjek Sin na koga se nepravedni sudac ne obaziraše? Ili je stoga što Gospodin nakon Boga imenova čovjeka Sin treći, nakon čovjeka, a
C Duh Sveti četvrti? Što će reći ako iznova čuju Apostola u istoj poslanici: »Naređujem ti pred Bogom oživiteljem svega i pred Gospodinom Isusom Kristom koji je u nazočnosti Poncija Pilata posvjedočio lijepo svjedočanstvo. Čuvaj zapovijed bez ljage, neprijekornu« (1 Tim 6, 13). Zar, dakle, zato što je prešutio anđele i Duha dvoje o opstanku Duha i anđelâ? Doista dvoume dokle god tako bezbožno misle o Duhu. Ako pak čuju što Pismo veli u Izlasku:
565A »Narod se poboja Gospodina te povjerovaše Bogu i Mojsiju, njegovu sluzi« (Izl 14, 31) zar će Mojsija brojiti s Bogom te nakon Boga neće poimati Sina, već jedino Mojsija?

Što će pak kazati kad čuju kako Jakov blagosivlje Josipa govoreći: »Nek Bog koji me hranio od moje mladosti sve do današnjeg dana; nek anđeo koji me spasio od svih nedaća blagoslovi ove mladiće« (Post 48, 15)? Zar stoga što Jakov nakon Boga imenova anđela, anđeo dolazi prije Sina ili se Sin broji među anđele? Oni će, zacijelo, tako i misliti jer im je srce izopačeno.

Apostolska vjera nije takva. To ne bi kršćanin nikada podnio. Sveto je i blaženo Trojstvo nedjeljivo i u sebi sje-
B dinjeno. Kad se spomene Otac, nazočna je i njegova Riječ i Duh koji je u Sinu. Ali ako se imenuje Sin, Otac je u Sinu, a ni Duh nije izvan Riječi. Jedna je, naime, milost: iz Oca po Sinu dovršuje se u Duhu Svetom. Jedno je i božanstvo. Jedan je Bog koji je »nad svime i po svemu i u svemu« (Ef 4, 6).

Tako i Pavao, dok je govorio »zaklinjem te pred Bogom i Isusom Kristom« (2 Tim 4, 1; 1 Tim 5, 21), znaše da se Duh ne dijeli od Sina, već da je u Kristu kao i Sin u Ocu. Izabrane je anđele zacijelo zato zazvao jer je zaklinjanje uputio učeniku. Znao je da se riječi što ih Bog zbori kazuju po Kristu u Duhu i da anđeli poslužuju u našim
C stvarima ukoliko nadziru naše čine. Pavao se poziva na

anđele da bi učenik zato opsluživao učiteljeve opomene što postoje očevici datih savjeta. Možda se tom prigodom radi malenih u Crkvi poziva na anđele koji »neprestance motre lice Oca koji je na nebesima« (Mt 18, 10). Tako učenik neće, poznavajući narodne zaštitnike, zanemariti Apostolove poticaje.

Tropici uče da je Duh Sinu brat ili da mu je Otac djed

15. Meni se čini da je to smisao božanskih riječi i da on pobija bezbožni govor tih bezumnikâ protiv Duha. Ali tropici gaje trajnu oporbu protiv istine. Više se, doduše, kako pišeš, ne pozivlju na Pisma jer tu ništa ne nalaze, već iz obilja vlastitog srca tvrde: ako Duh nije stvorenje ni je-
568A dan među anđelima, već izlazi iz Oca, onda je i on sin. Tako su on i Riječ dva brata. Ali ako je brat Riječi, kako je ona jedinorođena ili kako nisu jednaki, već se Sin spominje nakon Oca, a Duh poslije Sina? Kako to, ako Duh dolazi iz Oca, zašto se i za nj ne kaže da je rođen ili da je sin, već naprosto da je Duh Sveti? Ako je Duh Sinov Duh, tad mu je Otac djed.

Tako se šale ti nečasni ljudi. Puni neumjesne radoznalosti žele istražiti Božje dubine koje nitko ne pozna osim Božjega Duha koga oni grde. Njima uopće ne bi trebalo više odgovarati. Valjalo bi ih po Apostolovoj naredbi nakon ukora što im je upućen kroz naše prijašnje riječi izbjegavati kao krivovjerce (Tit 3, 10) ili im postavljati pitanja ravna onima koja oni nama upravljaju te od njih tražiti odgovor kao što ga i oni od nas traže.

B

Nek nam, dakle, kažu da li Otac dolazi od oca, da li je tko s njime bio rođen, da li su braća od jednog oca, kako se zovu, tko im je otac i djed, tko pređi? Zacijelo će reći da ne postoje. Nek reknu kako je Otac otac, a da sam nije rođen iz oca ili kako je mogao imati Sina, a da sam nije najprije rođen kao sin. Znam da je to pitanje bezbožno. Ali je pravedno s onima se našaliti koji se sami podruguju da bi na temelju toga bezumlja i bezbožna zapitkivanja mogli zamijetiti svoju vlastitu ludost. Pitanja uopće ne stoje. Daleko od toga! I ne dolikuje postavljati takva pitanja u od-
nosu na božanstvo. Bog, odista, nije kao čovjek da bi se C smjelo o njemu ljudski pitati.

U Bogu postoji samo jedan Otac i jedan Sin

16. O tome bi, kako rekoh, trebalo šutjeti i na te se ljude ne obazirati. Ali da im naš muk ne bi dao povoda za bezobraznost, nek poslušaju što slijedi. Kao što se u Očevu slučaju ne može govoriti o ocu, tako se s obzirom na Sina ne da govoriti o bratu. Prije Oca, stoji zabilježeno, nije bilo drugoga Boga. Nema ni drugog Sina, jer Sin je jedinorođenac. Zbog toga je sami i jedini Otac samo jednog jedinog Sina Otac. U jednome božanstvu uvijek bijahu i uvijek jesu Otac i Sin.

D Ako se pak u ljudi za nekog veli da je otac, zacijelo je
569A nekome drugom sin. Kaže li se da je sin, tad je ocem za nekog drugog. Kad je, prema tome, riječ o ljudima, nazivi »otac« i »sin« nemaju svoj strogi smisao. Tako Abraham, Terahov sin, postade Izakovim ocem, a Izak, Abrahamov sin, posta Jakovu otac. Takvo je ustrojstvo ljudske naravi. Ljudi su, uistinu, dijelovi jedni drugih. Svaki čovjek koji je začet dio je svoga oca, da bi i on postao za nekoga drugog roditelj.

S božanstvom stvar ne stoji tako. Bog nije kao čovjek (B r 23, 19). Ne posjeduje razdijeljivu narav. Stoga Sina ne rađa samorazdijeljenjem, da bi i Sin postao ocem nekom drugom, jer ni Bog[10] ne dolazi iz oca. Ni Sin nije dio Oca. Stoga ni ne rađa kao što je sam rođen, već je sav Slika i Odbljesak čitavoga Oca. U jednome božanstvu samo
B je Otac u pravome smislu Otac, i Sin u strogom značenju Sin. U odnosu na njih vrijedi da je Otac uvijek Otac i Sin uvijek Sin. Kao što Otac ne može nikada biti Sin, tako ni Sin ne može nikada postati otac. Isto tako, kao što Otac neće nikada prestati biti jedini Otac, ni Sin neće nikada prestati biti jedini Sin.

Bila bi, dakle, ludost samo i pomisliti ili reći da Sin ima brata ili Ocu dati naziv djeda. Duh se u Pismima ne zove sinom da ga ne bi uzeli za Sinova brata. Također se ne zove ni Sinovim sinom da se za Oca ne bi mislilo da mu je djed. Naprotiv, za Sina se veli da je Očev Sin, a za Duha da je Očev Duh. Tako je u svetome Trojstvu jedno božanstvo i jedna vjera.

[10] Već u uvodu napomenusmo da riječ »Bog« **(ho Theós)** u Bibliji i Otaca najredovitije označuje Boga Oca.

Spoznavanje Trojstva nadmašuje našu pamet

17. Iz istog je razloga bezumno reći da je Duh stvore- **C**
nje. Kad bi bio stvor, ne bi bio sjedinjen s Trojstvom. Tà čitavo je Trojstvo samo jedan Bog.

Dovoljno je znati da Duh nije stvorenje niti se ubraja među stvorena bića. Trojstvu se, uistinu, ne može primiješati ništa strano. Ono je nedjeljivo i u sebi istovrsno. To je dovoljno za vjernike. Dotud seže ljudsko saznanje. Dotud kerubini zastiru krilima. Tko dalje pita i želi više istražiti, ne sluša onog koji veli: »Ne umuj odviše da se ne bi prestrašio« (P r o p 7, 16). Ne doliči zbilje predane po vjeri suditi ljudskom mudrošću, nego poslušnošću vjere. Jer ko-
ja bi riječ mogla dostojno razjasniti ono što nadvisuje **572A**
stvorenu narav? Ili koje uho da zamijeti što ljudima nije moguće ni čuti ni izraziti? Pavao tako govoraše o onom što je čuo. O Bogu pak ovo kaza: »Kako su neistraživi njegovi putovi! Jer tko je spoznao misao Gospodnju? Ili tko mu bi savjetnikom?« (R i m 11, 33). Stoga Abraham nije radoznlo istraživao niti ispitivao onoga tko mu je govorio, već »povjerova i bi mu ubrojeno u pravednost« (R i m 4, 3). Tako je i Mojsije bio nazvan »vjernim slugom« (H e b 3, 5).

Ako, dakle, Arijevi sljedbenici ne mogu ni shvatiti ni vjerovati u nevidljivo i sveto Trojstvo, jer u njihovu »zlobnu dušu ne ulazi mudrost« (M u d r 1, 4), nek stoga ne izopačuju istinu. Nek ne reknu za ono što ne mogu razumjeti da ne može ni postojati. Oni su žrtve krajne ludosti. **B**
Budući da ne mogu pojmiti da je sveto Trojstvo nedjeljivo, Sina vrstaju sa stvorenjima. Tropici pak Duha broje među stvorove.

Trebalo bi, ako ne shvaćaju, da posvema šute. Tako niti bi jedni Sina niti drugi Duha svrstavali među stvorenja. Ili neka priznaju što je pisano. Nek Sina sjedine s Ocem, a Duha nek ne odlučuju od Sina. Tako bi se uistinu očuvala nerazdijeljenost i istorodnost svetoga Trojstva. Oni su to morali uvidjeti. Stoga se nisu smjeli odvažiti na pitanje — kao ljudi što sumnjaju — kako je to moguće. Tako bi izbjegli, u slučaju da zapitani ne može odgovoriti, da sami sebi stvaraju kriva mišljenja.

Svim je stvorenjima, a posebice nama ljudima, nemo- **C**
guće o neizrecivom dostojno govoriti. Ali još je preuzetnije, ako oni koji ne mogu izraziti te zbilje, izmišljaju nove

riječi koje su Pismu tuđe. Uostalom, lud je to podhvat: bilo onoga tko pita, bilo onog tko bi htio pružiti odgovor. Tko bi čak u svezi sa stvorenim bićima postavio takva pitanja, ne bi se mogao smatrati zdrave pameti.

Priroda je tajanstveno satkana

18. Nek se inače ti što sve brzopleto govore usude reći kako su sazdana nebesa, koje su tvari, kako su sastavljena
D ili kako je sastavljeno sunce i pojedine zvijezde? Ali zar bi bilo dostojno udivljenja ako ih s ludosti posramimo polazeći od višnjih stvorenja kad se ne zna ni narav zemaljskih stvari: narav stabala, sastav vodâ, oblikovanje i
573A ustrojstvo živih bićâ. Tajne prirode neće moći rastumačiti, kad i Salomon — mudriji od ikoga — videći da ih je ljudima nemoguće otkriti izjavi: »Stavio je u njihovo srce čitavu vječnost da čovjek ne bi otkrio djelo što ga Bog učini od početka do kraja« (P r o p 3, 11). Hoće li, budući da ne mogu naći tumačenja, tvrditi da ta bića ni ne postoje? Zacijelo će tako i reći jer im je pamet skroz iskvarena. Stoga im se s pravom može kazati: bezumnici i na sve spremni, zašto jednom ne prestanete s nepotrebnim zapitkivanjem o svetom Trojstvu te se ne zadovoljite vjerom da ono postoji. Pri tom se povedite za Apostolom, učiteljem koji veli: »Potrebno je u odnosu na Boga najprije vjerovati da on jest i da je za one koji ga traže nagraditelj« (H e b 11, 6).
B Pavao, eto, ne reče: kako Bog jest, veš jedino »da jest«.

Ako se, tako pobijeni, ne sakriju od stida, neka kažu kako je nastao Otac da bi tako naučili kako je nastala i njegova Riječ. Ali, reći će, bezumno je tako pitati za Oca. Nek nam onda dopuste da im reknemo da je jednako ludo stavljati isto pitanje o Riječi.

Jedinstveno je djelo božanske Trojice

19. Taj je, dakle, podhvat suvišan i posve bezuman. Nek takva pitanja više nitko ne postavlja. Nek jedino nastoji naučiti što se nalazi u Pismima, jer se o tome u njima kriju dovoljni i dostatni primjeri.

Otac se naziva izvor i svjetlo. Sam kaže: »Ostaviše me, izvor žive vode« (J e r 2, 13). U B a r u h u ponavlja:

»Zašto si, Izraele, u zemlji neprijateljskoj? Napustio si iz- **C**
vor mudrosti« (B a r 3, 10. 12). Po Ivanovu mišljenju »naš je Bog svjetlost« (1 I v 1, 5). Sin se pak u odnosu na izvor naziva rijekom. »Božja je rijeka puna vode« (P s 64, 10) U odnosu na svjetlost zove se odsjaj. Pavao kaže: »On je odsjaj i otisak njegova bića« (H e b 1, 3). Otac je, dakle, svjetlo, a Sin njegov odsjaj.

Ne treba, osobito kad je o ovome govor, oklijevati s čestim ponavljanjem jednoga te istog. Može se, prema tome, u Sinu vidjeti Duha kojim se prosvijetljujemo. Pavao, naime, piše: »Nek vam Bog dade Duha mudrosti i objave kojom ćete ga spoznati. Nek vam prosvijetli oči srca« (E f 1, 17). Ali kad smo Duhom prosvijetljeni, Krist nas zapravo u njemu prosvjetljuje, jer Ivan kaza da Krist »bijaše **D**
pravo svjetlo koje prosivjetljuje svakoga čovjeka što dolaza na svijet« (I v 1, 9).

Isto tako Otac je izvor, a Sin se naziva rijeka. Stoga se veli da pijemo Duha. Piše: »Svi smo pili jednoga Duha« (1 K o r 12, 13). Ali, napojeni Duhom, pijemo Krista. Tà **576A**
piše: »Pili su iz duhovne stijene koja ih je pratila, a stijena je bila Krist« (1 K o r 10, 4).

Još jednom: Krist je istinski Sin. Kad mi primimo Duha, postajemo sinovi. Pavao tvrdi: »Niste primili ropskoga duha da biste se iznova bojali. Dobili ste Duha posinovljenja« (R i m 8, 15). Ali kad se Duhom posinovljujemo, očigledno je da se u Kristu zovemo djeca Božja, jer »svima koji ga primiše dade vlast da postanu djeca Božja« (I v 1, 12).

Otac je, po Pavlovoj riječi, »jedini mudar« (R i m 16, 27). Sin je njegova Mudrost jer »Krist je Božja Sila i Mudrost« (1 K o r 1, 24). Ali ako je Sin Mudrosti, mi, primajući Duha Mudrosti, posjedujemo Sina i u njemu postajemo mudri. Jer evo što piše u psalmu 145: »Gospodin od-
riješuje vezane. Gospodin umudruje slijepe« (P s 145, 7). **B**
Kad nam se Duh daje — Spasitelj reče: »Primite Duha Svetoga« (I v 20, 22) — Bog je u nama. Ivan je zabilježio: »Ako se međusobno ljubimo, Bog ostaje u nama. Po ovome znamo da ostajemo u njemu i on u nama jer nam je dao od svoga Duha« (1 I v 4, 12—13). I ako je Bog u nama, u nama je i Sin. Sam Sin veli: »Ja i Otac doći ćemo i u njega ćemo se nastaniti« (I v 14, 23).

Možemo ići i dalje. Sin je život kako i sam kaže: »Ja sam život« (I v 14, 6). O nama se veli da smo oživljeni u Duhu. Pavao piše: »Uskrsitelj Krista Isusa od mrtvih oživjet će i vaša smrtna tjelesa po svome Duhu koji stanuje u vama« (R i m 8, 11). Ali kad smo oživljeni u Duhu, kaže se da u nama živi sam Krist. Apostol bilježi: »S Kristom sam raspet. Ja više ne živim, već u meni živi Krist« (G a l 2, 19—20). **C**

Sin je za djela što ih je činio govorio da ih vrši Otac. Kaže: »Otac koji prebiva u meni, vrši djela. Vjerujte da sam ja u Ocu i Otac u meni. Ako ne inače, zbog samih djela vjerujte« (I v 14, 10—11). I Pavao govoraše za djela što ih je činio silom Duha da su Kristova djela. Veli: »Ne bih se usudio govoriti o nečemu što Krist riječju i djelom, snagom znamenja i čudesa, snagom Duha Svetoga nije po meni učinio za obraćenje pogana« (R i m 15, 18—19).

U Trojstvu su božanska Trojica najuže sjedinjeni i povezani

20. Budući da u svetom Trojstvu postoji takva povezanost i jedinstvo, tko da odvoji Sina od Oca, Duha od Sina **577A** ili od samoga Oca? Tko može biti tako drzak pa reći da je Trojstvo u sebi neslično i raznovrsno ili da je Sin u odnosu na Oca raznobitan odnosno da je Duh Sinu tuđ? Ali možda će netko iznova pitati i tražiti kako je to moguće? Kako to da se kaže da je Sin u nama, kad se tvrdi da je Duh u nama, a kad je Sin u nama da se veli da je Otac u nama? Ili kako to — budući da Trojstvo postoji — da se ono naznačuje u jednoj osobi? Ili kako to da je Trojstvo u nama, kad je jedan od Trojice u nama?

Nek taj što to pita najprije odvoji odsjev od svjetla i mudrosti od mudraca ili nek najprije izloži na koji način postoje te zbilje. Ako za to nije sposoban, kudikamo je vratolomnije kad luđaci to traže u odnosu na Boga. Božanstvo se, kako je rečeno, ne prenosi po razumskom do- **B** kazivanju, već vjerom i pobožnim razmišljanjem što ga prati strahopočitanje. Ako je već Pavao naviještao što se odnosi na spasiteljski križ »ne u mudrosti besjeda« (1 K o r 1, 17), već »u pokazivanju Duha i sile« (1 K o r 2, 4), i ako je u raju »čuo neizrecive riječi što ih čovjeku nije dopušteno reći« (2 K o r 12, 4), tko onda može iskazati ono što se odnosi na samo sveto Trojstvo?

Ipak toj se potrebi dade doskočiti prvenstveno vjerom i onda već naznačenim primjerima. Mislim na primjer slike, odsjaja, izvora, rijeke, bitka i otiska. Jer kao što je Sin u Duhu kao u svojoj slici, tako je i Otac u Sinu. Božansko je Pismo ublažilo nespsobnost razumskog tumačenja i shvaćanja tih zbiljâ, jer nam je dalo primjere kako bismo na taj način jednostavnije govorili radi drzničke vjere. **C** Pružilo nam je primjere da bismo se bez pogibli izražavali, s pravom mislili na oproštenje i vjerovali da postoji samo jedno posvećenje koje se obistinjuje iz Oca po Sinu u Duhu Svetom.

Kao što je jedino Sin jedinorođenac, i Duh je, dat i poslan po Sinu, samo jedan, a ne mnogi ni jedan od brojnih. Samo je on Duh. Budući da je Sin, živa Riječ, samo **580A** jedan, treba da i njegova posvetna, rasvijetna i živa moć bude jedna, savršena i puna. Treba da je takav i njegov Dar za koji se kaže da izlazi iz Oca jer se izžaruje, šalje i daje po Riječi o kojoj velimo da izlazi od Oca. Sina zacijelo šalje Otac. Ivan piše: »Bog je tako ljubio svijet da je poslao svog jedinog Sina« (I v 3, 16). Sin pak šalje Duha. Kaže: »Ako odem, poslat ću Branitelja« (I v 16, 7).

Sin slavi Oca jer veli: »Oče, ja te proslavih« (I v 17, 4). Duh pak slavi Sina. Sin kaza: »On će me proslavljivati« **B** (I v 16, 14). Također veli: »Što čuh od Oca, to zborim svijetu« (I v 8, 26). Ali Duh prima od Sina kao što Sin reče: »Od mojega će uzeti i vama priopćiti« (I v 8, 26). Sin je došao u Očevo ime (I v 5, 43), a sam veli: »Duh Sveti koga će Otac poslati u moje ime« (I v 14, 26).

Duh je u Sinu i Sin u Duhu

21. Budući da Duh posjeduje isti položaj i istu narav u odnosu na Sina kao i Sin s obzirom na Oca, kako neće isto misliti o Sinu tko Duha naziva stvorenjem? Jer ako je Sinov Duh stvorenje, posve je prirodno da se kaže kako je i Očeva Riječ stvorenje. Arijevci su tako i mislili. Stoga su i zapali u Kaifino židovstvo.[11] Ako ovi što tako govore o **C**

[11] Atanazije arijevce uspoređuje s Kaifom i njegovim židovstvom jer su kao i Židovi tvrdokorno odbijali vjeru u Isusovo božanstvo.

Duhu ne žele misliti kao i Arije, nek izbjegavaju njegove riječi i nek ne griješe protiv Duha. Kao što Sin koji je u Ocu i Otac u njemu nije stvorenje, već je vlastit Očevoj biti — i sami hinite da to govorite — tako se ne smije ni Duha koji je u Sinu i u kojem je Sin vrstati među stvorenja niti ga dijeliti od Riječi te tako krnjiti Trojstvo.

S obzirom na Prorokove i Apostolove izreke kojima su tropici iskrivili smisao i tako sami sebe zaveli u zabludu, dovoljno je da smo svojim izlaganjem u potpunosti po-
D bili hulu koja proizlazi iz njihova neznanja.

581A Unaprijed ćemo u njima samima promatrati riječi što ih o Duhu Svetom susrećemo u božanskim Pismima. Razlučit ćemo poput vještih mjenjačâ da li Duh ima koju vlastitost koja ga približuje stvorenjima ili je vlastit Bogu. Tako ćemo smjeti reći da li je stvorenje ili posve različit od stvorova, a vlastit božanstvu i jedan od božanstva koje postoji u Trojstvu. Možda će se protivnici na taj način osjetiti posramljeni, jer će naučiti koliko se izmišljene riječi njihove hule ne slažu s božanskim izrekama.

Duh dolazi iz Boga. On je Duh svetosti i obnovljenja

22. Stvorenja su ,eto, postala iz ničega. Počela su biti. »U početku načini Bog nebo i zemlju« (P o s t 1, 1) i sve što je na njima. Ali za Duha Svetog se kaže da dolazi iz Boga. Pavao, naime, piše: »Nitko ne zna što se zbiva u čovjeku osim čovjekova duha koji je u njemu. Isto tako nitko ne zna što je u Bogu osim Božjega Duha. Ali mi ne primi-
B smo svjetovnog duha već Duha koji dolazi iz Boga« (1 K o r 2, 11—12). Koja je, prema tome, na osnovi tih riječi srodnost između Duha i stvorenja? Stvorenja nekoć nisu bila. A Bog je onaj koji naprosto jest. Iz njega dolazi Duh. Ali ono što dolazi iz Boga ne može dolaziti iz ničega niti je stvorenje da se ne bi, kako je slučaj s tropicima, stvorenjem smatrao onaj iz koga dolazi Duh. Tko da podnese te bezumnike? Oni u srcu kažu da Boga uopće nema (P s 13, 1). Ako, naime, kao što nitko ne zna što se događa u čovjeku osim duha u njemu, isto tako nitko ne zna što je u Bogu osim Duha u njemu (1 K o r 2, 11—12), kako ne bi bilo bezbožno reći za Duha koji je u Bogu da je stvorenje, a on

proniče Božje dubine (1 K o r 2, 10)? Tko tako misli, otud će naučiti govoriti da je čovjekov duh izvan čovjeka i da je C
Riječ, koja je u Ocu, stvorenje.

Duh Sveti se, nadalje, naziva i jest Duh svetosti i obnove. Pavao piše: »O Sinu postavljenu Sinom Božjim, u snazi, po Duhu posvećenja uskrsnućem od mrtvih, o Isusu Kristu, Gospodinu našem« (R i m 1, 4). Također veli: »Ali biste posvećeni, ali biste opravdani u Imenu našega Gospodina Isusa Krista i u Duhu našega Boga« (1 K o r 6, 11). Titu javlja: »Ali kad se očitova dobrota i čovjekoljublje 584A
Spasitelja našega Boga, on nas ne spasi djelima što ih u pravednosti mi učinismo, nego po svojem milosrđu: kupelju novoporoda i obnovljenja po Duhu Svetom koga bogato izli na nas po Isusu Kristu Spasitelju našemu, da, opravdani njegovom milošću, budemo, po nadi, baštinici života vječnoga« (T i t 3, 4—7).

Stvorenja su, naprotiv, posvećena i obnovljena. Piše u psalmu: »Poslat ćeš svoga Duha i bit će stvoreni i obnovit ćeš lice zemlje« (P s 103, 30). I Pavao kaže: »Nemoguće je (opet se obnoviti) onima koji su jednom prosvijetljeni i okusili dar nebeski i postali dionici Duha Svetoga (pa otpali)« (H e b 6, 4—6).

Duh je živodajan. On je pomazanje i pečat

23. Onaj, dakle, koga nitko drugi ne posvećuje niti je B
dionik posvećenja, već se osobno daje u dio te se u njemu posvećuju sva stvorenja, kako bi bio jedno od stvorenih bića i vlastit onima koji u njemu imaju dijela? Oni koji to govore prisiljeni su tvrditi da je i Sin »po kome sve postade« (I v 1, 3) jedan između svega.

Za Duha se kaže da je živodajan. Pavao piše: »Uskrsitelj Isusa Krista od mrtvih oživjet će i vaša smrtna tjelesa po svome Duhu koji boravi u vama« (R i m 8, 11). Gospodin je sami život i, po Petrovoj riječi, »istočnik života« (D j 3, 15). Ali sam je Gospodin kazao: »Voda koju ću mu ja dati, postat će u njemu vrutak vode što teče u vječni život« (I v 4, 14). No »to reče o Duhu kojeg su imali pri-
miti oni koji vjeruju u nj« (I v 7, 39). Stvorenja su, kako C
rekoh, po Duhu oživljena. Onaj, dakle, koji život ne posje-

duje dioništvom, već se daje u dio te životvori stvorenja, kakvu ima srodnost sa stvorenim? Ili kako uopće da bude među stvorenjima koja Riječ u njemu oživljava?

Duh se naziva pomazanjem. Također je pečat. Ivan bilježi: »Pomazanje što ga od njega primiste, ostaje u vama. Nije potrebno da vas tko drugi poučava, nego vas o svemu poučava njegov Duh — njegovo Pomazanje« (1 I v 2, 27). U proroku Izaiji piše: »Duh je Gospodnji na meni i zato me pomaza« (I z 61, 1). I Pavao veli: »U njemu ste, povjerovavši, bili zapečaćeni za dan otkupljenja« (E f
585A 1, 13; 4, 30). Stvorenja su njime opečaćena, pomazana i u sve upućena.

Ako je Duh pomazanje i pečat u kome Riječ pomazuje i opečaćuje sva stvorenja, koja je sličnost ili vlastitost između Pomazanja i Pečata te pomazanih i opečaćenih? Ni po tome se, dakle, Duh ne bi mogao brojiti među ostala bića. Pečat, naime, ne može pripadati opečaćenima ni Pomazanje pomazanima. To je vlastito Rriječi koja pomazuje i pečati. Pomazanje posjeduje miris i dah onoga koji pomazuje. Pomazani imaju na tome udjela pa vele: »Kristov smo miris« (2 K o r 2, 15).

Pečat pak nosi oblik Krista koji pečati. Oni koji su opečaćeni imaju dijela u obliku. U skladu su s njim suobličeni. Apostol veli: »Djeco moja, iznova vas rađam dok se u vama ne oblikuje Krist« (G a l 4, 19). Jasno je da tako
B opečaćeni, postajemo, kako kaza Petar, »zajedničari božanske naravi« (2 P t 1, 4). Na taj način čitavo stvorenje ima u Duhu dijela u Riječi.

Po Duhu smo zajedničari Boga. U njemu Otac po Riječi sve stvara i obnavlja

24. I za nas se kaže da smo po Duhu zajedničari Boga. Pavao piše: »Zar ne znate da ste Božji hram i da u vama prebiva Božji Duh? Ako tko razori Božji hram, njega će uništiti Bog. Božji je hram svet, a to ste vi« (1 K o r 3, 16—17). Ali kad bi Duh Sveti bio stvorenje, ne bismo u njemu imali nikakvo udioništvo u Bogu, već bismo zacijelo bili sjedinjeni sa stvorenjem i tuđi božanskoj naravi. U njoj uopće ne bismo imali dijela. Kad se pak kaže da smo
C zajedničari Krista i zajedničari Boga, vidi se da Pomazanje

i Pečat koji je u nama nije stvorene, već Sinove naravi. Sin nas po Duhu koji je u njemu sjedinjuje s Ocem.

Ivan, kako prije istakosmo, to uči kad piše: »Po ovome znamo da ostajemo u Bogu i on u nama: on nam osobno dade od svoga Duha« (1 I v 4, 13). Ali ako udioništvom u Duhu postajemo »zajedničari božanske naravi« (2 P t 1, 4), lud je tko tvrdi da je Duh stvorene, a ne Božje naravi. 588A
Radi toga su obogovljeni oni u kojima se Duh nalazi. Ako Duh božanstveni, nema sumnje da mu je narav Božje naravi.

Tropovsko se krivovjerje, kako već istaknusmo, još očiglednije otklanja kad David pjeva u 103. psalmu: »Ti ćeš im oduzeti Dah, uginut će i pretvoriti u svoj prah. Poslat ćeš svoga Duha, bit će stvoreni i obnovit ćeš lice zemlje« (P s 103, 29—30). I Pavao piše Titu: »Po kupelji novoporoda i obnovljenja Duha Svetoga koga je obilno izlio na nas po Isusu Kristu« (T i t 3, 5).

Otac sve stvara i obnavlja po Riječi u Duhu Svetome. Gdje je onda sličnost ili srodnost između Stvoritelja i stvorova? Ili kako bi uopće moglo biti da je onaj u kome je sve B
stvoreno sam stvorenje? To bogohulstvo prati hula na Sina. Oni koji vele da je Duh stvorenje, moraju tvrditi da je i Riječ, po kojoj se sve stvara, stvorenje.

Duh se naziva i jest Sinova slika. Pavao piše: »Koje predvidje i predodredi da budu slični Slici Sina njegova« (R i m 8, 29). Budući da se i po tropicima vjeruje kako Sin nije stvorenje, ni njegova Slika ne može biti stvorenje. Jer kakva je slika nužno je takav i onaj komu je slika. Stoga je pravo i pošteno da se Riječ ne naziva stvorenjem zato što je Očeva Slika. Onaj, dakle, tko Duha ubraja među stvorenja, među njih će zacijelo brojiti i Sina te će istodo- C
bno grditi i Oca radi hule na njegovu Sliku.

Duh je Duh sinovstva, Mudrosti i Istine

25. Duh je, prema tome, različit od stvorenja. Štoviše, pokazasmo da je vlastit Sinu i da nije tuđ Bogu.

Što se tiče tropovskog lukavog pitanja: ako Duh dolazi iz Boga, zašto se i on ne zove Sin, već ranije primjetismo da je presmiono i preuzeto. To ćemo, uza sve to, i sada pokazati.

Mada se Duh u Pismima ne naziva sinom, nego Božjim Duhom, za nj se ipak kaže da je u samome Bogu i da dolazi iz samoga Boga. Tako je zabilježio Apostol (1 Kor 2, 11—12). Ako je Sin, budući da izlazi iz Oca, vlastit Očevoj biti, nužno je da je i Duh, za koga se veli da je iz Boga, vlastit Sinu po naravi. 589A

Sin je uistinu Gospodin, ali i sam se Duh naziva Duhom sinovstva (Rim 8, 15). Ponovno, budući da je Sin Mudrost i Istina (1 Kor 1, 24; Iv 14,6), piše da je Duh Duh Mudrosti (Iz 11, 2) i Istine (Iv 15,26). Sin je također Božja Sila (1 Kor 1, 24) i Gospodin slave (1 Kor 2, 8), a Duh se naziva Duhom Sile i Duhom Slave. Pismo se o jednom i drugom tako izražava. Pavao piše Korinćanima: »Da su poznavali Mudrost, ne bi raspeli Gospodina slave« (1 Kor 2, 8). Na drugom se mjestu čita: »Niste primili ropski duh da biste se opet bojali, nego ste primili Duha sinovstva« (Rim 8,15). Pavao opet kaže: »Otposla Bog Duha svoga Sina u vaša srca. On povikuje: Abba, Oče« (Gal 4, 6). I Petar je pisao: »Blago vama, ako vas pogrđuju zbog Kristova imena, jer Duh Slave i Sile i Božji Duh počiva na vama« (1 Pt 4, 14). B

Sam je Gospodin za Duha rekao da je Duh Istine i Branitelj (Iv 14, 16—17). Otuda se vidi da je Trojstvo po Duhu potpuno. Riječ u Duhu proslavljuje stvorenje. Pružajući pobožanstvenjenje i posinovljujući, ljude privodi Ocu. Ali onaj koji stvorenje sjedinjuje s Riječju, ne može biti od stvorenja. Isto tako onaj koji posinovljuje stvorenje, ne može Sinu biti tuđ. Trebalo bi, u protivnom, naći neki drugi duh da bi i on u tom drugom bio sjedinjen s Riječju. Ali to bi bilo besmisleno!

Duh, dakle, ne pripada stvorenome, već je vlastit Očevu božanstvu. U njemu Riječ obogovljuje stvorena bića. C Onaj u kome se stvorenje pobožanstvenjuje, sam ne može biti izvan Očeva božanstva.

Duh je neraspadljiv i nepromjenljiv. Uvijek je isti i posvudašnji

26. Na temelju se slijedećih razmišljanja da shvatiti da je Duh iznad stvorenja, da je različit od naravi nastalih bićâ i da je vlastit božanstvu. Duh je nepromjenljiv i neizmjenljiv. Pismo veli: »Sveti Duh pouke bježat će od prijevare i uklanjat će se od misli bezumnih« (Mudr 1, 5). Petar kaže: »U neiskvarenosti blaga i smirena Duha« (1 Pt 3, 4). U Mudrosti stoji: »Tvoj je neraspadljivi Duh u svim bićima« (Mudr 12, 1). Također piše: »Nitko ne zna što je u Bogu osim Božjega Duha u njemu« (1 Kor 2, 11). Jakov reče da u Bogu nema »mijene ni sjene promjene« (Jak 1, 17). 592A

Budući da se Duh Sveti nalazi u Bogu, jasno je da je neizmjenljiv, nepromjenjiv i neraspadljiv. Narav je pak nastaloga i stvorenog promjenljiva jer je izvan Božje biti i nastala iz ničega. Psalmist kaže: »Svaki je čovjek lažljiv« (Ps 115, 11). Pavao tvrdi: »Svi sagriješiše i potrebni su slave Božje« (Rim 3, 23). U Jude čitamo: »Anđele koji nisu sačuvali svoje prvenstvo nego napustiše svoje obitavalište, zadržao je u tami u vječnim lancima za sud velikoga dana« (Jd 1, 6). U Joba stoji: »Ako svojim svetim anđelima ne vjeruje već za grijeh okrivljuje i svoje anđele; pred njim ni zvijezde nisu čiste« (Job 4, 18; 25, 5). Pavao piše: »Ne znate li da ćemo suditi anđele, koliko više ono svagdanje« (1 Kor 6, 3)? Također smo čuli da je đavao koji je bio posred kerubinâ (Ez 28, 14) i postao pečat sličnosti (Ez 28, 12) strmoglavljen s neba kao munja (Lk 10 ,10). B

Ako stvorenja imaju takvu narav te se tako piše o anđelima, a Duh je uvijek isti, neizmjenjiv i Sinove nepromjenljivosti jer uvijek ostaje s njim nepromijenjen, kakva je sličnost između nepromjenljiva i promjenljivih bića?

Posve je očito da Duh nije stvorenje niti je uopće anđeoske biti. Anđeli su promjenljive biti, a Duh je Slika Riječi i vlastit je Ocu.

Nadalje, »Duh je Gospodnji ispunio svemir« (Mudr 1, 7). Stoga David pjeva: »Kamo da pobjegnem od tvoga Duha« (Ps 138, 7)? U Mudrosti pak piše: »Tvoj je neraspadljivi Duh u svim bićima« (Mudr 12, 1). Sva se pak stvorena bića nalaze na omeđenim mjestima. Sunce, mjesec i zvijezde stoje na nebu, a oblaci u zraku. Bog je i ljudima postavio narodne međe (Dj 17, 26). Anđeli se šalju na služenje. Piše u Jobovoj knjizi: »Dođoše anđeli da se pojave pred Gospodinom« (Job 1, 6). Isto tako čitamo: »Usnu patrijarh Jakov. I gle, ljestve stoje na zemlji, a vrhom dopiru do neba. I anđeli se Božji penju i silaze po njima« (Post 28, 12). C

Ako Duh sve ispunja i ako se u Riječi nalazi posred svega; ako su anđeli od njega niži jer se nalaze samo ondje
593A gdje su poslani, nema sumnje da Duh nije, kako vi tvrdite, ni stvoreno biće ni anđeo, već je iznad anđeoske naravi.

Duh daje udioništvo na sebi. On je posvema jedan

27. Evo još riječî iz kojih se dade vidjeti da Duh Sveti omogućuje udioništvo, a sam nije dionikom — ponavljanja se ne treba plašiti. Rečeno je: »Nemoguće je onima koji su jednom prosvijetljeni i okusili nebeski dar i postali dionici Duha Svetoga i okusili lijepu Božju riječ ... (opet se obnoviti)« (H e b 6, 4). Anđeli i druga stvorenja dionici su na samome Duhu. Zbog toga mogu otpasti od onoga na kome stekoše udio. Duh, naprotiv, ostaje uvijek jedan te isti. Ne nalazi se među onima koji postaju zajedničarima,
B već na njemu imaju dijela sva bića. Ako je Duh uvijek isti i daje se u dio, a stvorenja u njemu sudjeluju, Duh nije ni anđeo ni uopće neko stvorenje, već je vlastit Riječi koja ga daje u dio stvorenjima. Inače su tropici prisiljeni reći da je i Sin stvorenje kojemu u Duhu svi postasmo dionici.

Duh Sveti je jedan, a stvorenja su mnogobrojna. Anđela, odista, ima tisuće tisućâ i deseci tisućâ. Nebeska su svjetlila brojna. Brojna su prijestolja, gospodstva, nebesa, kerubini, serafini i arhanđeli. U jednu riječ: stvorenja nisu jedno nego mnogobrojna i raznorodna. Ako je Duh Sveti samo jedan, a stvorenja brojna i anđeli mnogi, gdje je sličnost između Duha i stvorova? Očito je da Duh nije među
C mnoštvom niti anđeo, već je jedan jedini. Još bolje: vlastit je Riječi koja je jedna i Bogu je vlastit koji je jedan. S njim je istobitan.

Rekne li se o Duhu Svetom samo to, i neovisno o drugom, dokazano je da nema, što se naravi i biti tiče, ništa zajedničko niti vlastito sa stvorenjima nego je različit od stvorenog i vlastit, a ne tuđ biti i božanstvu Sina. Duh po tom božanstvu pripada Trojstvu i tako osramoćuje tupoglavost tropika.

Sažetak vjerovanja u općoj Crkvi

28. Pogledajmo uz to iskonsku predaju, nauk i vjeru D
opće Crkve. Vjeru je predao Gospodin. Apostoli su je naviještali, a Oci očuvali. Na njoj je osnovana Crkva. Tko u 596A
njoj zastrani, nije niti se više zove kršćaninom.

Postoji, dakle, sveto i potpuno Trojstvo. Mi mu se klanjamo u Ocu, Sinu i Svetome Duhu. U njemu nema ništa tuđe, ništa izvana primiješano. Ne sastoji se od Stvoritelja i stvorenja, već je čitavo stvaralačka i tvoriteljska moć. Trojstvo je sebi jednako, po naravi nerazdjeljivo. Djelatna mu je moć samo jedna. Otac sve čini po Riječi u Duhu Svetom. Tako je očuvana jednota svetoga Trojstva. Na taj se način u Crkvi propovijeda jedan Bog koji je »nad svime, po svemu i u svemu« (E f 4, 6). Ukoliko je Otac, početak je, izvor i »nad svime«; po Riječi je »po svemu«; u Duhu Svetom je »u svemu«.

Trojstvo kao Trojstvo postoji uistinu i zbilja, a ne na- B
zivom i po zvuku riječi. Kao što je Otac »onaj koji jest« (I z l 3, 14), tako je i njegova Riječ »onaj koji jest« i »nada sve Bog« (R i m 9, 5). Ni Duh Sveti nije bez biti nego uistinu postoji i jest.

Opća Crkva ne misli ništa manje da ne bi pala na razinu onih koji su sada Židovi Kaifine i Sabelijeve vrste. Ali ona ne zamišlja niti što više da ne bi upala u grčko mnogoboštvo.

Protivnici mogu otud naučiti da je to vjera Crkve što je Gospodin, kad posla Apostole, naredio da se taj temelj postavi Crkvi. Rekao je: »Putujući poučavajte sve narode krsteći ih na ime Oca i Sina i Duha Svetoga« (M t 28, 19). C
Apostoli su pošli i tako naučavali. I ta se propovijed proširila u cijeloj Crkvi koja je pod nebom.

Uistinu postoji Trojstvo

29. Budući, dakle, da je to temelj vjere u Crkvi, nek tropici još jednom prozbore i reknu: postoji li Trojstvo ili dvojstvo? Ako je dvojstvo, Duha brojite među stvorenja. Kad tako mislite, ne vjerujete u »jednoga Boga koji je nad svime, po svemu i u svemu (E f 4, 6). Vi, naime, nemate tvrdnje »u svemu« jer Duha dijelite i otuđujete božanstvu.

Isto tako vaše krštenje za koje smatrate da ga obavljate nije, ako tako mislite, u cijelosti učinjeno na Ime božan-
597A stva, jer božanstvu primješavate stvorenje te poput arijevaca i Grka zajedno s Bogom božanski štujete stvorenje što ga je Bog stvorio po svojoj Riječi.

Ali ako tako mislite, kakvu imate nadu? Tko će vas sjediniti s Bogom kad ne posjedujete Duha samoga Boga već stvorenog duha? Koje li drskosti, koje nesmotrenosti kad Oca i njegovu Riječ snizujete među stvorenja i potom stvorenja izjednačujete s Bogom? Upravo to činite kad Duha zamišljate kao stvorenje, a ipak ga stavljate u Trojstvo. Čemu vam i ta ludost te smišljate »nepravednost protiv Boga« (P s 74, 6) jer njemu i njegovoj Riječi ne pribrajate sve anđele ili sva stvorenja nego samo jedno od tih bića? Trebalo bi da s Trojstvom, kad je Duh već anđeo i stvorenje a ipak zauzima mjesto u Trojstvu, ne sjedinite
B jednoga već sve stvorene anđele te da više ne postoji samo Trojstvo nego nebrojeno mnoštvo božanstava.

Na taj će način i vaše krštenje, za koje se čini da se time ostvaruje, ako je razdijeljeno na dvoje, biti zbog nedostatka jedinstva ništetno. Vaša su i arijevska otajstva takva jer mislite protiv božanstva i služite stvorenju mjesto Bogu koji je sve stvorio (R i m 1, 25).

Vjera, krst i milost odnose se na Trojstvo

30. Te bezumnosti morate reći, ako govorite o dvojstvu. Ali ako postoji Trojstvo, kao što u zbilji i jest, i akc smo pokazali da je ono nedjeljivo i da nije u sebi neslično, nužno slijedi da je trojstvena svetost, vječnost i naravna nepromjenljivost jedna jedincata. Predana vjera u Troj-
C stvo također je jedna. Baš ona sjedinjuje s Bogom. Tko štogod od Trojstva oduzima pa se krsti jedino na Ime Oca ili samo na Ime Sina odnosno na Ime Oca i Sina izvan Duha, ne dobiva ništa već osobno ostaje prazan i nedovršen kao i onaj koji tobože podjeljuje krštenje. Tà krštenje se obavlja jedino u Trojstvu.

Isto tako, tko Sina odjeljuje od Oca ili Duha svodi na stvorenje, ne posjeduje Sina ni Oca, već je bez Boga i gori od nevjernika (1 T i m 5, 8). Sve je drugo samo ne kršćanin. I to je pravo!

Kao što je, naime, krst, podijeljen u Oca i Sina i Duha Svetoga jedan i kao što je vjera u Trojstvo, kako reče Apostol (E f 4, 5), jedna, isto tako i sveto Trojstvo, u sebi D
jedno i u odnosu na se jedno, nema u sebi ništa stvoreno. To je nerazdjeljivo trojstveno jedinstvo. I vjera je u nj je- 600A
dna.

Ako, Tropici, po vašem pronalsku nije tako već vi kao u snu tvrdite da je Duh Sveti stvorenje, vaša vjera nije jedna ni krštenje jedno nego dva: jedno podjeljujete u Oca i Sina, drugo u anđela koji je stvorenje. Odsad vam ništa više nije postojano ni istinito. Jer što je zajedničko stvorenju i njegovu Stvoritelju? Imali jedinstva između nižih stvorova i Riječi koja ih je načinila? Blaženi je Pavao B
to dobro znao. Stoga Trojstvo ne razdjeljuje kao vi već uči trojstveno jedinstvo. Korinćanima piše o duhovnim darovima te sve svodi na jednoga Boga, Oca, kao na jednu glavu. Veli: »Postoje različiti darovi, ali Duh je isti. Postoje različite službe, ali je isti Gospodin. I djela su različita, ali je Bog isti koji čini sve u svima« (1 K o r 12, 4—6). Darovi što ih Duh dijeli svakom pojedincu daju se od Oca po Sinu. Sve, naime, što pripada Ocu, pripada Sinu. Stoga su i darovi što ih Sin daje u Duhu Očevi darovi.

Kad se Duh nalazi u nama, u nama je i Riječ koja ga daje, a u Riječi je i Otac. To znači, kako već rekosmo, izreka: »Doći ćemo ja i Otac i u njega ćemo se nastaniti« (I v 14, 23). Tà gdje je Svjetlo, ondje je i Odbljesak. Gdje je C
Odbljesak, tu je i njegova Moć kao i sjajna Milost.

I to je Pavao učio kad iznova piše Korinćanima u drugoj poslanici: »Milost Gospodina našega Isusa Krista, ljubav Boga i zajedništvo Duha Svetoga nek je sa svima vama« (1 K o r 13, 13). Milost i dar, dani u Trojstvu, daju se od Oca po Sinu u Duhu Svetome. Doista, kao što udijeljena milost dolazi od Oca po Sinu, isto tako u nama nema zajedništva na daru osim u Duhu Svetom. Imajući, naime, dijela na Duhu, posjedujemo Očevu ljubav, Sinovu milost i zajedništvo samoga Duha.

Trojstvena je djelatna moć samo jedna

31. Iz naših razmišljanja također proizlazi da je trojstvena djelatna moć samo jedna. Apostol, doista, ne nazna- D
čuje da svaka trojstvena osoba daje različite i odijeljene

darove. On, naprotiv, pokazuje da Trojstvo udjeljuje da-
601A rove i da sve dolazi iz jednoga Boga. Duh, dakle, nije stvorenje. Sa Sinom je sjedinjen kao i Sin s Ocem. Slavi se s Ocem i Sinom. S Riječju mu se iskazuje klanjanje. Čini što Otac tvori po Sinu. Kako onda onaj tko ga naziva stvorenjem ne huli očito protiv samoga Sina?

Ničega nema što se ne zbiva i ne vrši po Sinu u Duhu. To se pjeva u psalmu gdje stoji: »Nebesa su učvršćena Riječju Gospodnjom i sva je moć njihova od Duha njegovih usta« (P s 32, 6). U 147. psalmu čitamo: »Poslat će svoga Duha, otopit će se. Duh će njegov zapuhati i vode će oteći« (P s 147, 18).

Apostol tvrdi: »Bismo opravdani u imenu Gospodina našega Isusa Krista i u Duhu našega Boga« (1 K o r 6, 11).
B Duh se ne da odijeliti od Riječi. Gospodin zacijelo kaže: »Doći ćemo ja i Otac« (I v 14, 23), ali i Duh boravi s njima te u nama boravi kao i Sin. Pavao piše Efežanima: »Neka vam dade po bogatstvu svoje slave da se moću osnažite po njegovu Duhu za nutarnjeg čovjeka, da Krist boravi u vašim srcima« (E f 3, 16—17). Ali kad je Sin u nama, u nama je i Otac jer Sin veli: »Ja sam u Ocu i Otac u meni« (I v 14, 10). Stoga kad je Riječ nazočna u prorocima, oni proriču po samome Duhu Svetom. Ako Pismo kaže: »Riječ
C Gospodnja dođe ovom ili onom proroku«, to znači da prorok proriče u Duhu Svetom. U Zaharije stoji: »Primite moje riječi i zapovijedi što ih naređujem u svome Duhu svojim slugama, prorocima« (Z a h 1, 6). Malo dalje kori puk i veli: »Srce svoje načiniše neposlušnim da ne bi poslušali moje zakone i riječi što ih Gospodin svemogući posla posredstvom svojih ranijih proroka u svome Duhu« (Z a h 7, 12). I Petar zbori u D j e l i m a: »Ljudi braćo, trebalo je da se ispuni Pismo što ga unaprijed proreče Duh Sveti« (D j 1, 16). Apostoli ovako zavapiše zajednički: »Gospodine, ti si Stvoritelj neba i zemlje, mora i svega u
604A njima. Ti si govorio na usta oca našega, sluge svoga Davida, po Duhu Svetom« (D j 4, 24—25). I Pavao, nalazeći se u Rimu, očitova Židovima koji dođoše k njemu: »Lijepo kaza Duh Sveti po Izaiji proroku vašim ocima« (D j 28, 25). Timoteju pak napisa: »Duh izričito govori da će u posljednja vremena neki otpasti od zdrave vjere i prikloniti se prijevarnim duhovima« (1 T i m 4, 1).

Kad se, prema tome, veli da je Duh u nekome nazočan, misli se da Riječ u njemu daje Duha. Budući da se obistinilo proročanstvo: »Izlit ću od svoga Duha na svako tijelo« (J l 2, 28), Pavao tvrdi: »Po moći Duha Isusa Krista za me« (F i l 1, 19). Korinćanima pisaše: »Tražite dokaz da u meni govori Krist« (2 K o r 13, 3). Ako je Krist govorio u Pavlu, očito je da je Duh koji je u njemu govorio B
Kristov Duh. Uistinu, dok je Krist u Pavlu zborio, Apostol je u D j e l i m a tvrdio: »A sad, evo, okovan Duhom, putujem u Jeruzalem. Što će me u njemu snaći, ne znam, osim što mi Duh Sveti u svakom gradu jamči da me čekaju okovi i nevolje« (D j 20, 22—23).

Prema tome, ako sveti kažu: »Ovo veli Gospodin«, oni govore isključivo u Duhu Svetom. Isto tako, kad govore u Duhu, govore u Kristu. Kad i Agab izjavljuje u D j e l i m a: »Ovo veli Duh Sveti« (D j 21, 11), Duh mu davaše govoriti i svjedočiti što Pavla čeka u Jeruzalemu. Ali to je činio tek onda kad mu je pristupila Riječ. I opet: dok je Duh svjedočio Pavlu, sam je Krist govorio u njemu. Prema C
tome, svjedočenje Riječi, svjedočanstvo je Duha. 605A

Isto tako, kad Riječ siđe na svetu Djevicu Mariju, s njom je došao i Duh. Riječ je u Duhu sebi načinila i otkala tijelo. Htjela je po sebi stvorenje sjediniti i prikazati Ocu te u sebi sve izmiriti. Apostol piše: »Pomirio je što je na nebu i što je na zemlji« (K o l 1, 20).

Osuda tropika

32. Tako, dakle, iz božanskih Pisama skladno proizlazi da Duh Sveti nije stvorenje, već je vlastit Riječi i božanstvu Oca. Prema tome, nauk se svetih svodi na sveto i nerazdijeljeno Trojstvo. Vjera je opće Crkve jedna. Bezumna bajka Tropika nije u skladu s Pismima, ali se zato slaže s B
arijevskim bezumljem. Tropici se vjerojatno samo zato pretvaraju da bi prevarili bezazlene. Ali nisu, kako pišeš, zahvaljujući Gospodinu, uspjeli sakriti svoje tobožnje neslaganje s Arijevcima. I oni ih preziru što samo za Duha vele da je stvorenje, ali ne i za Riječ. Svi ih osuđuju kao one koji se zaista bore protiv Duha i koji su osuđeni na skoru smrt jer su prazni i lišeni Duha. Uistinu, po blaženom Apostolu, kao psihički ljudi, nisu bili sposobni primiti darove Duha Božjega (1 K o r 2, 14), to jest zbilje koje se duhovno prosuđuju. Oni koji posjeduju misli Istine sve

prosuđuju, a njih nitko ne sudi (1 K o r 2, 14—15), jer u
C sebi imaju Gospodina koji im u Duhu Svetom objavljuje sebe i po sebi Oca.

Atanazijev osvrt na ovo Pismo

33. Ja, mada boraveći u pustinji, potaknut bezobraznošću onih što se odvratiše od istine i ne osvrćući se na one koji će se smijati slabosti i niskosti dokazivanja u našim riječima, ukratko sastavih ovo pismo i poslah ga tvojoj Svetosti. Usrdno te molim: kad to pročitaš, što je nužno ispravi. Budi blag prema siromaštvu moje riječi. Ja predadoh nauk po apostolskoj vjeri koja mi je dana po Ocima. Ništa nisam izmislio što bi bilo tuđe predaji. U skladu sam sa svetim Pismima napisao što sam naučio. To se slaže s onim što je iz svetih Pisama prije izneseno kao potkrijepljenje. Nije od drugdje izvučena izmišljotina. Sam je Go-
D spodin Isus osobno poučio Samaritanku i preko nje nas da je Trojstvo potpuno i božanstvo neodijeljeno i jedno. Sama Istina svjedoči za to. Veli Samaritanki: »Vjeruj mi, ženo, dolazi trenutak i već je tu kad će se istinski klanjatelji kla-
608A njati Ocu u Duhu i Istini. Otac traži takve klanjatelje. Bog je duh. Koji mu se klanjaju, trebaju se klanjati u Duhu i Istini« (I v 4, 21—22). Otud se vidi da je Istina sami Sin. Tako i veli: »Ja sam Istina« (I v 14, 6). O njemu je govorio i prorok David kad ga je pozivao u pomoć: »Pošalji svoje Svjetlo i svoju Istinu« (P s 42, 3).

Prema tome, istinski se klanjatelji klanjaju Ocu, ali u Duhu i Istini. Ispovijedaju Sina i u njemu Duha jer je Duh neodjeljiv od Sina kao što je i Sin neodjeljiv od Oca.
B Za to svjedoči sama Istina kad veli: »Poslat ću vam Branitelja, Duha Istine koji izlazi od Oca. Svijet ga ne može primiti« (I v 15, 26; 14, 17). Svijetom naziva one koji niječu da Duh dolazi iz Oca i da je u Sinu. Treba, dakle, povesti se za istinskim klanjateljima i ispovijedati Istinu te se k njoj požuriti.

Ali ako se Tropici ni nakon ovih tumačenja ne žele podučiti niti mogu to shvatiti, nek makar prestanu s pogrdama i nek više ne razdjeljuju Trojstvo, da sami ne bi bili odvojeni od Života. Nek Duha Svetoga više ne broje među stvorenja da ne bi, kao farizeji nekoć koji su djela Duha pripisali Beelzebulu (M t 12, 24), i sami, jer su postupili jednako drsko, s njima ovdje i u drugom svijetu potpali pod neoprostivu kaznu.

DRUGO PISMO SERAPIONU

Povod za pismo. Arijevska su pitanja nerazborita i nerazumna

1. Čak sam mislio da sam zapravo premalo napisao[12] C
pa sam se prekoravao s velike slabosti što ni toliko ne mogoh sastaviti koliko je ljudima dopušteno reći protiv onih koji se ogriješuju o Duha Svetoga. Ali budući da su, kako pišeš, neka braća tražila da izlaganje sažmem kako bi im bilo moguće da se odmah i kratko obrane od onih što zapit-
kuju o našoj vjeri i da bezbožnike pobiju, učinih i to, uv- 609A
jeren, da ćeš, imajući ispravnu savjest, nadopuniti, što nedostaje u ovom sažetku.

Arijevci, oslonjeni samo na se, ne shvaćaju, kao ni saduceji, ništa što je više i što je izvan njih. Bogoduho Pismo tumačiše ljudskim razlaganjem. Kada, dakle, čuju da je Očev Sin Mudrost, Odsjaj i Riječ, obično pitaju: kako je to moguće? Kao da bi bilo nemoguće što oni nisu sposobni pojmiti! I o svemiru bi mogli izreći sličnu misao: kako posta stvarstvo kojeg negda nije bilo? Kako se zjemaljski glib može preobličiti u razumna čovjeka? Kako raspadljivo može postati neraspadljivo? Kako je zemlja utemeljena na
morima i kako je Bog postavi na rijekama (P s 23, 2)? B
Uostalom, neka sami sebi kažu: »Jedimo i pijmo i tako ćemo sutra umrijeti« (I z 22, 13; 1 K o r 15, 32). Tako bi s njihovim iščeznućem nestalo i njihovo ludo krivovjerje.

Sin je vječan, svemoguć. On je pravi Bog. Očev je odsjaj

2. To je ta arijevska mrtva i propadljiva misao. Riječ je pak istine o kojoj su i oni trebali razmišljati ovo: ako je

[12] Atanazije misli na svoje **Prvo Pismo Serapionu.**

Bog vrelo, svjetlo i Otac, nije pravo reći da je Izvor presušio, da je Svjetlo bez sjaja i Bog bez Riječi. Bog bi inače bio bez mudrosti, bez razuma[13] i bez sjaja.

C Budući da je Otac vječan, nužno je i Sin vječan jer što je u Ocu, nema sumnje da se nalazi i u Sinu kad i sam Gospodin veli: »Sve što ima Otac, moje je i sve što je moje, pripada Ocu« (I v 16, 15; 17, 10). Otac je, dakle, vječan, vječan je i Sin jer su po njemu nastali vjekovi (H e b 1, 2). Otac je »onaj koji jest« (I z l 3, 14). To je nužno i Sin. On je, kako reče Pavao, »onaj koji jest, Bog nad svime, Blagoslovljeni u vjeke. Amen« (R i m 9, 5).

O Ocu se ne smije reći: bi negda vrijeme, kad ga nije bilo. I za Sina je griješno ustvrditi: negda bi vrijeme, kad ga nije bilo.

Otac je Svevladar. Svevladar je i Sin. Ivan tvrdi: »Onaj koji jest, koji bijaše, koji će doći, Svevladar« (O t k
612A 1, 8). Otac je svjetlo, Sin je odsjaj i istinsko svjetlo. Otac je pravi Bog. I Sin je pravi Bog jer evo što Ivan zabilježi: »Mi smo u Istinitom, u Sinu njegovu, Isusu Kristu. On je istinit Bog i Život vječni« (1 I v 5, 20).

Ničega baš nema što Otac ima, a da ne bi pripadalo Sinu. Stoga je Sin u Ocu i Otac u Sinu. Što Ocu pripada, nalazi se također u Sinu i opet se poima kao u Ocu. Tako treba razumjeti izreku: »Ja i Otac, jedno smo« (I v 10, 30). Nije jedno u Ocu, drugo u Sinu, već se u Sinu nalazi što je u Ocu. Budući da u Sinu vidiš što motriš u Ocu, pravo se može shvatiti tvrdnja: »Tko je mene vidio, vidio je Oca« (I v 14, 9).

Sin je svemoguć, nepromjenljiv i neizmjenjiv

3. Ukoliko to dokazasmo, uistinu je bezbožnik tko tvrdi
B da je Sin stvorenje. Jednako će biti primoran reći da je stvorenje i Vrutak što kipi te da je stvorenje Mudrost i Riječ u kojoj se sve nalazi što je Očevo. Ali se iz ovoga što ćemo istaknuti posebice uočava lomnost arijevskog krivovjerja.

[13] U izvorniku stoji **ásophos** (bez Mudrosti) i **álogos** (bez Riječi). Izričaj je starodrevan. Potječe od Apologeta. Njime se izražavala vjera u vječnost Trojstva. Bog Otac nije nikada bez Mudrosti i Riječi. Nešto je od te misli prešlo i u Atanazijevu tvrdnju.

S onima s kojima smo jednaki i s kojima posjedujemo istost, s njima smo i istobitni. Budući da smo kao ljudi međusobno jednaki i imamo istost, jedni smo s drugima istobitni. Svima nam je zajedničko: smrtnost, raspadljivost, promjenljivost, postanak iz ničega. Anđeli, kao i sve ostalo, međusobno je istonaravno.

Neka, dakle, cjepidlake traže da li postoji bilo kakva sličnost između Sina i stvorova, i mogu li u stvorenja naći što je u Sinu da bi se usudili Božju Riječ nazvati stvorenjem. Ali ti skroz nepromišljeni ljudi koji zabludiše u pitanju pravovjerja, to neće naći.

Među stvorenjima nijedno nije svemoguće niti jedno drugome gospodari. Sve pripada Bogu: »Nebesa pripo- **C**
vijedaju slavu Božju. Zemlja pripada Gospodinu kao i sve što je na njoj. More to vidje i pobježe« (P s 18,2; 23,1; 113,3). Sve služi svome stvoritelju, izvršuje njegovu Riječ (P s 102,20). Pokorava se njegovoj naredbi. Sin je pak, poput Oca, svemoguć. To je zabilježeno i već dokazano.

Isto tako nema stvorenja koje je po naravi nepromjenljivo. Neki anđeli nisu očuvali vlastiti položaj (J d 6). Ni »zvijezde pred njim nisu čiste« (J o b 25,5). Đavao je pao s neba. Adam je prekršitelj. Sva se bića mijenjaju. Sin je, naprotiv, kao i Otac, nepromjenljiv i neizmjenjiv. Pavao to doziva u sjećanje iz psalma 101. Veli: »Ti si, **D**
Gospodine, u početku utemeljio zemlju i nebesa su djelo **613 A**
tvojih ruku. Ona prolaze, a ti ostaješ. Sve će ostarjeti poput haljine i kao ogrtač ćeš ih promijeniti i izmijenit će se. Ti si pak uvijek isti, tvoje godine ne prolaze« (H e b 1,10-12). Iznova veli: »Isus Krist, jučer i danas, isti, i za vjekove« (H e b 13,8).

Sin je »onaj koji jest«. Stvoritelj je i istinski Bog

4. I opet: sve što postoji negda nije bilo, nego je nastalo. Bog je načinio zemlju koje nije bilo. »On nepostojeće doziva u opstanak« (R i m 4,17). Što je pak sazdano, ujedno je i stvoreno. Stoga i posjeduje početak bitka. »U početku načini Bog nebo i zemlju« (P o s t 1, 1) i sve što je na njima. I opet: »Ruka moja sve to načini« (I z 66,2).

Sin je, naprotiv, kao i Otac, »onaj koji jest i povrh
B svega Bog« (R i m 9,5). I to je dokazano.[14] Sin nije načinjen, nego čini. Nije stvoren, već stvara. Ostvaruje Očeva djela. Po njemu postadoše vjekovi (H e b 1, 2). »Sve nastade po njemu i izvan njega nije ništa nastalo« (I v 1, 3). Apostol je s pomoću psalma dokazao da je Sin na početku utemeljio zemlju i da su nebesa djelo njegovih ruku (H e b 1, 10; P s 101,26).

Nijedno stvorenje nije po naravi Bog. Svako se naziva onako kako je nastalo: jedno nebo, drugo zemlja, ovo svjetlila, ono zvijezde, more, bezdani, četveronošci i, napokon, čovjek. Prije toga nastadoše anđeli, arhanđeli, kerubini, serafini, sile, moći, vlasti, gospodstva, raj. Tako sve i ostaje.

Ako se neki ljudi nazivaju bogovima, nije to po na-
C ravi već po udioništvu u Sinu. Tako je Sin osobno rekao: »Pismo one naziva bogovima kojima se upravlja Božja Riječ« (I v 10, 35). Stoga se neki izmijeniše jer nisu po naravi bogovi te su čuli: »Ja rekoh: vi ste bogovi i svi ste sinovi Svevišnjega, ali ćete umrijeti kao ljudi« (P s 81, 6-7). Takav biješe i onaj kome je kazano: »Ti si čovjek, a ne Bog« (E z 28, 2).

Sin je pak poput Oca istinski Bog. Sin je u Ocu i
616 A Otac u Sinu. Tako pisaše Ivan. I to smo pokazali. David pjeva: »Prijestolje je tvoje, Bože, za vijeke vjekova. Žezlo tvoga kraljevstva pravedno je žezlo« (P s 44, 7). I prorok Izaija povikuje: »Umorio se Egipat i etiopska trgovina. I Sabejci, ljudi visoki, prijeći će tebi i ići će za tobom vezani lancima. Klanjat će ti se jer je Bogi u tebi. Ti si Izraelov Bog, ali to nismo znali« (I z 45, 14-15). Tko je to Bog u kome je Bog, ako ne Sin koji kaže: »Ja sam u Ocu i Otac u meni« (I v 14, 10)?

Sin je istobitan s Ocem

5. To stoji tako. Tko, uz te svetopisamske dokaze, ne uviđa da je Sin istobitan s Ocem? Sa stvorenjima
B nema ništa slična, a sve što Otac ima, pripada Sinu. Sin bi, uistinu, bio istobitan sa stvorenjima kad bi s njima posjedovao bilo kakvu jednakost i srodstvo. Ali, budući

[14] Usp. **Protiv Arijevaca,** 71, (PG, 26, 297). Tako J. LEBON, **Lettres,** 152 bilj. 3.

da je od stvorenja po biti različit, a vlastita je Očeva Riječ i nije drukčiji nego Otac, jer sve što ima Otac posjeduje kao svoje, zaista je istobitan s Ocem. Tako su mislili Oci kad su u Vjeroispovijedi na Nicejskom saboru za Sina tvrdili da je »istobitan« i »iz Očeve biti«. Dobro su shvatili da stvorena bit ne bi nikada mogla reći: »Sve što ima Otac, moje je« (I v 16, 15). Budući da ima početak opstanka, ne pripada joj izričaj »onaj koji jest« (I z l 3, 14; O t k 1, 8) i vječni »bijaše« (I v 1, 1; O t k 1, 8). Upravo stoga što Sin to posjeduje i što je Sinovo sve što je prije pripisano Ocu, nužno slijedi da Sinova bit nije stvorena, već »istobitna Ocu«. Ona ustalom ne može C
biti stvorena bit jer je sposobna posjedovati Božja svojstva. Ovo su Sinova svojstva po kojima se prepoznaje kao Bog: svemoć, izričaj »jest koji jest«, nepromjenljivost i ostalo što već pripomenusmo. Time se otklanja misao bezumnika da bi sami Bog, ako bi posjedovao što i stvorenja mogu imati, bio istobitan sa stvorenjima.

Sin je stoga istobitan s Ocem što mu je Sin

6. Evo kako bi se još dalo pobiti bezboštvo onih koji D
tvrde da je Božja Riječ stvorenje. Mi vjerujemo u Oca i 617 A
Sina i Duha Svetoga. Sam Sin reče apostolima: »Putujući, poučavajte sve narode krsteći ih na ime Oca i Sina i Duha Svetoga« (M t 28, 19). Tako se izrazio da bismo s pomoću onoga što znamo shvatili i prije kazano.

Mi, dakle, o svojim ocima nećemo reći da su nas načinili, već da su nas rodili. Isto se tako ne kaže da smo očevo stvorenje, već naravni sinovi i s ocima istobitni. Tako, ako je Bog Otac, zacijelo je po naravi Otac Sinu koji mu je istobitan.

Abraham, svakako, nije Izaka stvorio nego rodio. Naprotiv, Bezele i Eliab (I z l 36, 1) nisu rodili već načinili sve umjetnine u Šatoru. Brodograditelj i kućegradi-
telj ne rađaju već tvore što čine: ovaj lađu, onaj kuću. B

Izak, zacijelo, rađa po naravi i istobitna Jakova, a ne da bi ga činio. I Jakov rađa Judu i njegovu braću. Bio bi, prema tome, lud tko bi rekao da je kuća istobitna s graditeljem i brod s brodograditeljem. Ali s pravom se kaže da je svaki sin istobitan sa svojim ocem.

Ako, dakle, postoji u Bogu Otac i Sin, nužno je da je Sin po naravi i odista Sin. Ali upravo to znači biti »istobitan s Ocem«. To smo obilno dokazali.[15]

Što se stvorenjâ tiče: »On reče i nastadoše. Naredi i bijahu stvorena« (P s 148, 5). O Sinu pak piše: »Iz srca mi je provrla dobra Riječ« (P s 44, 2). Danijel poznavaše Sina Božjega, ali je poznavao i Božja djela. Sina je vidio kako orošava peć (D n 3, 57). Za djela najprije reče:
C »Blagoslivajte Gospodina sva djela Gospodnja« (D n 3, 57). Potom je naveo svako pojedinačno. Ali njima nije pridružio Sina jer je znao da nije stvorenje, već da su stvorenja nastala po njemu, a on da se u Ocu slavi i uzvisuje. Kao što se po Sinu Bog objavljuje onima koji ga poznaju, tako se po njemu i u njemu iskazuje Ocu hvala, hvalospjev, slava i moć (O t k 4, 13). Takvo ispovijedanje, po riječima Pisma (R i m 15, 16; 1 P t 2, 5), postaje ugodno.

Mnogim je, dakle, dokazima kao i tim dokazano i dokazuje se da je bezbožan tko tvrdi kako je Božja Riječ stvorenje.

Sažetak vjere u Krista

7. Ali arijevci se izvlače na račun tvrdnje u I z r e k a-
620 A m a gdje piše: »Gospodin me je stvorio početkom svojih puteva za svoja djela« (I z r 8, 22). U sebi umuju: »Vidite, on ga je stvorio. Prema tome, stvorenje je«. Potrebno je i za to mjesto pokazati koliko se varaju jer ne znaju namjeru božanskoga Pisma.

Ako je Riječ Sin, ne smije se nazivati stvorenjem. Ako je stvorenje, nek se ne zove Sinom. Prije je utvrđeno kolika je razlika između stvorenja i sina. Ali budući da se krštenje ne obavlja na ime Stvoritelja i stvorenja, već na ime Oca i Sina, Gospodina se ne smije zvati stvorenjem, nego Sinom. Vele: zar to nije zabilježeno? Ali napisano je i moralo je biti napisano. Krivovjerci, međutim, krivo shvaćaju što je pravilno kazano. Kad bi poznavali i bili upućeni u osobitost kršćanstva, ne bi za Gospodina slave
B kazali da je stvorenje niti bi se spoticali o ono što je dobro napisano. Arijevci, dakle, »ne shvatiše i ne razumiješe« (P s 81, 5) te stoga, kako pišeš, »hodaju u tami«

[15] Usp. **Protiv Arijevaca,** 9, (PG, 26, 28D); **Pismo o odlukama Nicejskog sabora,** 19-20, (PG, 25, 456D). Tako J. LEBON, **Lettres,** 155.

(I v 12, 35). Mi uzasve to moramo govoriti da bi arijevci i otud postali svjesni svoje ludosti, da ne bismo napustili pobijanje njihova bezboštva te da bi se i oni možda pokajali.

Ovo je, dakle, biljeg vjere u Krista: Sin Božji koji je Riječ-Bog — »u početku bijaše Riječ i Riječ bijaše Bog« (I v 1, 1) —, koji je Mudrost i Sila Bažja — »Krist je Božja Sila i Božja Mudrost« (1 K o r 1, 24) — na koncu vjekova postade čovjek radi našega spasenja. Sam Ivan nakon što kaza: »U početku bijaše Riječ« (I v 1, 1), malo niže nadoda: »I Riječ je postala tijelo« (I v 1, 14). To znači isto C
što i: postade čovjek. Sam Gospodin za sebe kaza: »Što tražite da me pogubite, čovjeka koji vam je rekao istinu« (I v 7, 19; 8, 40)? Pavao, poučen od Gospodina, reče: »Jedan je Bog, jedan je i posrednik Boga i ljudi, čovjek Krist Isus« (1 T i m 2, 5). Pošto je postao čovjek, uspostavio čovjekovo dobro, nadvladao i obeskrijepio smrt koja je bila protiv nas, sad sjedi s desne strane Ocu. Nalazi se u Ocu i Otac je u njemu. Tako je uvijek bilo i još je uvijek.

Pisma znaju kad se govori o Isusovu božanstvu, kad o čovještvu

8. Taj biljeg kršćanske vjere dolazi od Apostolâ preko Otaca. Uostalom, čitatelj Pisma mora ispitati kad ono zbori o božanstvu, a kad o ljudskoj naravi Riječi. Tako nećemo, uzevši jedno za drugo, što se dogodilo Arijevcima, 621A
zalutati. Priznajući, dakle, da je Isus Riječ, znamo da se »po njemu sve zbilo i da se izvan njega nije ništa dogodilo« (I v 1, 3). Također znamo da su »nebesa učvršćena Riječju Gospodnjom« (P s 32, 6) i da Bog »šalje svoju Riječ i sve ozdravlja« (P s 106, 20). Vjerujemo da je Isus Mudrost i jasno nam je da je »Bog po Mudrosti zasnovao zemlju« (M u d r 3, 19) te da je Otac »sve načinio u Mudrosti« (P s 103, 24). Priznajući Isusa za Boga, povjerovali smo da je Pomazanik jer David pjeva: »Prijestolje je tvoje, Bože, za vijeke vjekova. Žezlo tvoga kraljevstva pravedno je žezlo. Ljubio si pravednost i mrzio nepravdu. Stoga te je pomazao Bog, tvoj Bog, uljem veselja više od tvojih drugova« (P s 44, 7—8). U I z a i j i za se

osobno tvrdi: »Duh je Gospodnji na meni, stoga me je po-
B mazao« (I z 61, 1). Petar je priznao: »Ti si Pomazanik, Sin živoga Boga« (M t 16, 16).

Isto tako vjerujemo da je Sin postao čovjekom te ne odbacujemo što je o njemu kazano polazeći od ljudske naravi. Tako na primjer: da je gladnio, žednio, bio šiban, da je plakao, spavao i napokon radi nas prihvatio smrt na križu. Sve je to o njemu zabilježeno. Na taj način Pismo nije sakrilo, već je upotrijebilo riječ »stvori« (I z r 8, 22) što odgovara ljudima. Mi smo, naime, ljudi stvoreni i sazdani. Ali kao što kad čujemo: bio je gladan, spavao je, bio bičevan, ne niječemo njegovo božanstvo, tako kad čujemo da ga je Bog »stvorio« (I z r 8, 22), treba se smjesta sjetiti da je Isus — koji je Bog — kao čovjek stvoren. Ljudima je vlastito da su stvoreni. Jednako vri-
C jedi za ono što prije navedosmo: kao biti gladan i tome slično.

Tumačenje Mk 13, 32

9. Arijevci, isto tako, iznova, krivo tumače ovu ispravno kazanu izreku: »Za onaj dan ili trenutak nitko ne zna, ni anđeli, ni Sin« (M k 13, 32). Ali i ta tvrdnja ima točan smisao. Arijevci, naime, misle da Isus riječima »ni Sin«, po neznanju što ga sebi pripisuje, pokazuje da je stvorenje. Ali to ni u kojem slučaju nije tako! Jer
624A kao što riječima »stvori me« (I z r 8, 22) govori kao čovjek, isto tako tvrdeći »ni Sin« izražava se kao čovjek.

Postoji razumljiv razlog zašto je Isus tako govorio. Budući da je, kako piše, postao čovjekom, a ljudima je neznanje, poput gladovanja i ostalog, vlastito jer ljudi ne znaju ako ne čuju ili ne nauče, radi toga, postavši čovjekom, očituje ljudsko neznanje. Time je, prije svega, pokazao da uistinu posjeduje ljudsko tijelo. Potom, htio je u tijelu imati ljudsko neznanje da bi Ocu prikazao savršeno i sveto ljudstvo, pošto ga je posvema otkupio i očistio.

Koji će još izgovor Arijevci iznaći? Što će još izmisliti i promumljati? Pokazano je da ne razumiju tvrdnje: »Gospodin me stvori za svoja djela« (I z r 8, 22). Također je utanačeno da ne shvaćaju kad se kaže: »Za onaj dan
B nitko ne zna, ni anđeli, ni Sin« (M k 13, 32). Kad Sin veli

»stvori«, očituje svoju ljudsku zbilju: da je postao čovjek i bio sazdan. Kad tvrdi: »Ja i Otac jedno smo« (I v 10, 30) i »tko je mene vidio, vidio je Oca« (I v 1, 9) ili »ja sam u Ocu i Otac u meni« (I v 14, 10), naznačuje vječnost i istobitnost s Ocem.

Iznova kao čovjek govori kad veli: »Nitko ne zna, pa ni Sin« (M k 13, 32). Ljudima je, naime, svojstveno neznanje. Ali on isto tako kaže: »Nitko ne pozna Oca do Sina, niti Sina do Oca« (M t 11, 27). Kudikamo onda bolje pozna stvorenje. Učenici su, po Ivanu, rekli Gospodinu: »Sad znamo da sve znaš« (I v 16, 30).

Jasno je, dakle, da nema ničega što ne bi znao jer je Riječ »po kojoj se sve zbilo« (I v 1, 3). I kako je »onaj dan« (M k 13, 32) jedna od zbroja zbilja, sigurno je da C će se po njemu zbiti, pa makar Arijevci tisuću puta pukli od svog neznanja.

TREĆE PISMO SERAPIONU

Spoznajom Sina upoznajmo Duha Svetoga

.1 Možda ćeš se čuditi kad primjetiš da sam, makar si molio da sažmem i u nekoliko riječi izložim pismo što
625 A ga napisah o Duhu Svetom, odustao od toga posla i pisao protiv onih što hule na Sina Božjega[16] te ga drže za stvorenje. Ali dobro znam da me nećeš koriti kad doznaš za razlog moga postupka. Čak će ga tvoja Svetost prihvatiti kad mu vidi osnovanost.

Sam Gospodin reče: »Branitelj neće govoriti od sebe, već će kazati što bude čuo. Uzet će od moga i navijestiti vama« (I v 16, 13-14). Iz sebe je, dahnuvši, učenicima dao Duha (I v 20,22). Tako je i Otac, po Pismu (J l 2,29; D j 2,17), Duha izlio na svako tijelo. Radi toga sam s pravom najprije govorio o Sinu Božjem kako bismo mogli
B s pomoću spoznaje o Sinu imati valjanu spoznaju o Duhu. Isti ćemo odnos što ga za Sina utanačismo prema Ocu naći između Duha i Sina. Kao što Sin veli: »Sve što ima Otac, moje je« (I v 16,15), tako je i Duh Sinov Duh jer Apostol kaže: »Otposla Duha svoga Sina u naša srca. On kliče: Abba, Oče« (G a l 4, 6). Evo — i to je čudesno — poput Sina koji veli: »Što je moje, Očevo je« (I v 17, 10), tako i Duh Sveti za koga se kaže da je Sinov pripada Ocu. Sin osobno izjavljuje: »Kad dođe Branitelj koga ću vam ja poslati od Oca, Duh Istine što izlazi od Oca,
C on će svjedočiti za me« (I v 15,26). Pavao pak piše: »Nitko ne zna što se zbiva u čovjeku do čovjekova duha koji u njemu prebiva. Isto tako nitko ne zna što je u Bogu do Duha Božjega koji je u njemu. Mi nismo primili svjetovnoga duha, već Duha koji je iz Boga da bismo znali čime nas je Bog obdario« (1 K o r 2, 11-12). U cijelom ćeš

[16] Atanazije izlaže odnošaj Sina prema Ocu u samom božanstvu jer smatra da taj odnošaj pojašnjuje odnošaj Duha Svetoga prema Bogu Ocu. Duh se, misli Atanazije, odnosi prema Sinu kao Sin prema Ocu. Duh se po Sinu nalazi u Bogu. Zato Atanazije neprestance govori o Trojstvu. **Pisma Serapionu** pokazuju kako je Atanazije poimao Božje otajstvo.

božanskom Pismu naći da se za Duha Svetog koji se naziva Sinovim kaže da je Božji Duh. To napisasmo u prijašnjem pismu.[17]

Ako, dakle, Sin zbog odnosa prema Ocu i jer je vlastiti izdanak Očeve biti, nije stvoreno biće, već s Ocem 628 A
istobitan, ni Duh Sveti nije stvorenje — tko to tvrdi bezbožnik je — radi svog odnosa prema Sinu i jer se iz Sina daje te što ima pripada Sinu.

Duh dolazi iz Boga

2. To je dovoljno da se odvrati svaka svađalica te više Duha ne zove Božjim stvorenjem. Tà Duh je u Bogu, proniče Božje dubine i daje se iz Oca po Sinu. Svađalica će inače morati reći da je stvorenje i Sin, Riječ, Mudrost, Otisak i Onaj koga kad gledaš motriš Oca. Uostalom, takav će čuti: »Tko niječe Sina, ni Oca nema« (1 I v 2,23). Malo se hoće pa će takav poput bezumnika kazati: »Boga uopće nema« (P s 13,1).

Da bismo ipak mnogim dokazima očito pobili bezbožnike, onim tvrdnjama dokazujemo da Duh nije stvo- B
renje kojima se pokazuje da Sin nije stvoreno biće.

Stvorenja dolaze iz ničega i imaju početak bitka jer »na početku Bog načini nebo i zemlju« (P o s t 1,1) i sve što je na njima. Duh Sveti, naprotiv, jest i zove se, po Apostolu (1 K o r 2,12), »iz Boga«. Ako za Sina vrijedi da zaista nije stvorenje stoga što nije iz ničega, nego iz Boga, nužno slijedi da ni Duh Sveti nije stvorenje jer ispovijedamo da dolazi iz Boga, a stvorenja su iz ničega.

Duh je pomazanje i pečat. On je jedan

3. Duh se, nadalje, naziva i jest Pomazanje i Pečat. Ivan, naime, piše: »Što se vas tiče, Pomazanje koje ste od njega primili ostaje u vama i ne treba da vas itko
poučava. Nego, njegovo vas Pomazanje, njegov Duh, uči C
o svemu« (1 I v 2,27). U proroka Izaije imamo: »Duh je Gospodnji na meni zato što me je pomazao« (I z 61,1). Pavao tvrdi: »U njemu ste, pošto ste povjerovali, opeča-

[17] Usp. I, 21.

ćeni« (E f 1,13). Isto tako govori: »Ne žalostite Duha Svetoga u kome ste opečaćeni za dan otkupljenja« (E f 4, 30). Stvorenja se pak u Duhu pomazuju i opečaćuju. Ako li su u njemu pomazana i opečaćena, Duh Sveti ne može biti stvorenje, jer onaj koji pomazuje nije jednak s pomazanima. To je pomazanje Dah Kristov. Stoga onaj koji ima Duha može kazati: »Mi smo Kristov miomiris« (2 K o r 2, 15).

629A Pečat otiskuje Sina. Radi toga opečaćeni posjeduje Kristov lik kako i kaže Apostol: »Djeco moja koju ponovno u trudovima rađam dok se Krist ne oblikuje u vama« (G a l 4, 19). Ali ako je Duh Kristov miomiris i lik, jasno je da nije stvorenje jer ni Sin, ukoliko je u Očevu liku (F i l 2, 6), nije stvorenje. Kao što onaj tko gleda Sina vidi Oca, isto tako tko ima Duha Svetoga posieduje Sina. Tko Duha posjeduje, Božji je hram jer Pavao piše: »Zar ne znate da ste Božji hram i da Božji Duh prebiva u vama« (1 K o r 3, 16). I Ivan veli: »Po ovome znamo da ostajemo u Bogu i on u nama: dao nam je od svoga Duha« (1 I v 4, 13).

B Ako za Sina koji je u Ocu i Otac u njemu vjerujemo da nije stvoreno biće, posve je nužno da ni Duh nije stvorenje jer je Sin u njemu i on u Sinu. Zato se i zove Božjim hramom tko primi Duha.

Isto je tako dobro da se prosvjetlimo ovom mišlju: ako je Sin Božja Riječ, jedan je kao i Otac. »Bog je, naime, jedan. Iz njega dolazi sve. Jedan je i Gospodin Isus Krist« (1 K o r 8, 6). Stoga se u Pismu naziva i za nj se veli da je jedinorođeni Sin (I v 1, 18). Naprotiv, stvorena su bića mnogobrojna i raznovrsna: anđeli, arhanđeli, kerubini, počela, moći, itd., kako već naznačismo.[18] Prema tome, ako Sin nije stvorenje, zato što nije jedan od mnoštva, već je jedan kao i Otac, ni Duh zacijelo ne može biti stvorenje — treba, naime, od Sina izvući spo-
C znaju o Duhu — jer se, uistinu, ne nalazi među mnoštvom, već je i on jedan.

[18] Usp. I, 27.

Sin i Duh su posvuda. Oni stvaraju

4. Apostol je to dobro znao jer kaže: »Sve to vrši jedan te isti Duh. Svoje dijeli svakom pojedincu kako hoće« (1 K o r 12, 11). I nešto niže ponavlja: »Svi mi bismo kršteni u jednome Duhu za jedno tijelo. Svi smo pili jednoga Duha« (1 K o r 12, 13).

Opet valja naglasiti: budući da spoznaju o Duhu crpemo iz Sina, dolikuje da iz njega izvučemo i dokaze. No Sin se nalazi posvuda jer je u Ocu i Otac u njemu. On sve drži i sve obuhvaća. Piše: » Sve stoji u njemu« (K o l 1, 17): vidljivo i nevidljivo. »I on je prije svega« (K o l 1, 17). Stvorenja se pak nalaze na određenim mjestima: sunce, mjesec i ostala svjetlila na nebeskom svo- **D**
du, anđeli u nebesima, ljudi na zemlji.

Ako Sin, stoga što nije na ograničenom mjestu već **632A**
u Ocu i jer je posvuda i izvan svega stvorenoga, nije stvoreno biće, slijedi da ni Duh nije stvoren kad nije na omeđenom mjestu već sve ispunja i nalazi se izvan stvorenoga. Tako je zaista i napisano: »Duh Gospodnji ispunja svemir« (M u d r 1, 7). I David pjeva: »Kamo ću poći od tvoga Duha« (P s 138, 7)? Duh se ne nalazi u mjestu, već je izvan svega. U Sinu je kao što je i Sin u Ocu. Stoga ni Duh nije, kako smo pokazali, stvorenje.

Uzasve to, ovo što ćemo reći još više osuđuje arijevsko krivovjerje te iznova iz Sina izvlači spoznaju o Duhu. Sin je, kao i Otac, Stvoritelj. Isus veli: »Što vidim da Otac čini, i ja činim« (I v 5, 19). Isto tako: »Sve je nastalo **B**
po njemu i izvan njega nije ništa nastalo« (I v 1, 3). Ako za Sina vrijedi da nije stvorenje, budući da je Stvoritelj kao i Otac i budući da nije među stvorenim bićima jer je po njemu sve stvoreno, očigledno je da ni Duh nije stvorenje jer i o njemu piše u 103. psalmu: »Duh ćeš im njihov oduzeti te će uginuti i pretvoriti se u svoj prah. Poslat ćeš svog Duha i bit će stvoreni te ćeš obnoviti lice zemlje« (P s 103, 29—30).

Otac stvara po Riječi i Duhu. Prorok govori po Riječi i Duhu

5. Kad tako piše u Pismu, vidi se da Duh nije stvorenje već da ima dijela u stvaralačkom činu. Otac, naime, sve stvara po Riječi u Duhu, jer gdje je Riječ ondje je

C i Duh. Što Riječ stvara, iz Duha dobiva od Riječi moć opstanka. Tako stoji u 32. psalmu: »Nebesa su učvršćena Riječju Gospodnjom i sva im je moć od Daha njegovih usta« (P s 32, 6).

Duh je zaista tako neodijeljen od Sina da o tome nakon rečenoga ne bi smjelo biti nikakve sumnje. Kad je Riječ pristupala proroku, on je govorio u Duhu što mu davaše Riječ. To je i zapisano u D j e l i m a gdje Petar kaže: »Ljudi braćo, valjalo je da se ispuni Pismo koje proreče Duh Sveti« (D j 1, 16). Zaharija, kad mu dođe Riječ, piše: »Prihvatite moje riječi i moje odredbe što ih u svome Duhu nalažem prorocima« (Z a h 1, 6). Nešto niže prekorava narod i veli: »Srce svoje učiniše neposlušnim da ne bi poslušali moje zakone i čuli riječi što im u svome Duhu uputi Gospodin svemogući po rukama ranijih proroka« (Z a h 7, 12).

633A

Kad Krist govoraše u Pavlu — sam reče: »Zar tražite dokaz da Krist u meni govori« (2 K o r 1, 24)? — , Apostol ništa manje ne posjedovaše Duha koji mu je davao da zbori. Sam, naime, piše: »Po pomoći Duha Isusa Krista u meni« (F i l 1, 19). Isto tako kad je Krist govorio u Pavlu, Apostol je tvrdio: »Osim što mi Duh Sveti u svakom gradu jamči da me čekaju okovi i nevolje« (D j 20, 23). Prema tome, Duh se ne nalazi izvan Riječi, već je u Riječi i po njoj u Bogu tako da se milosni darovi dijele u Trojstvu. Kod podjele darova, piše Pavao Ko-

B rinćanima (1 K o r 12, 4—6), Duh je isti, isti je Gospodin i isti Bog koji vrši sve u svemu. Sam Otac sve vrši i sve daje po Riječi u Duhu.

Trojstvo je nerazdjeljivo

6. Kad Pavao moli za Korinćane, moli u Trojstvu. Veli: »Milost Gospodina Isusa Krista, ljubav Boga i zajedništva Duha Svetoga sa svima vama« (2 K o r 13, 13). Kad smo, naime, dionici Duha, imamo milost Riječi i u njoj Očevu ljubav. Ali kao što je trojstvena milost jedna, tako je i Trojstvo nerazdjeljivo. To se dade opaziti i na samoj svetoj Mariji. Anđeo Gabrijel, poslan da joj navijesti skorašnji silazak Riječi nad nju veli: »Duh će Sveti sići na te« (L k 1, 35). Znao je da je Duh u Riječi i zato smjesta nadoveza: »I Sila će te Svevišnjega osjeniti« (L k 1, 35) jer »Krist je Božja Sila i Božja Mudrost« (1 K o r 1, 24). Ali budući da se Duh nalazi u Riječi, C jasno je da je po Riječi i u Bogu.

Isto tako, kad se Duh nalazi u nama, doći će Sin i Otac te će u nama boraviti (I v 14, 23). Trojstvo je, naime, nerazdjeljivo. Njegovo je božanstvo jedno. Samo je jedan Bog koji je iznad svega, po svemu i u svemu (E f 4, 6).

To je vjera opće Crkve. Crkvu je Gospodin utemeljio i ukorijenio na Trojstvu kad je kazao učenicima: »Putujući, podučavajte sve narode krsteći ih na ime Oca i Sina i Duha Svetoga« (M t 28, 19). Kad bi Duh bio stvorenje, Sin ga ne bi stavio zajedno s Ocem da Trojstvo ne bi bilo samo u sebi nejednako, jer bi u nj bilo D uneseno nešto strano i tuđe. Tà što je nedostojalo Bogu da bi uzeo nešto strano što bi se s njime slavilo? Daleko 636A od toga! To nije tako! Sam reče: »Ja sam pun« (I z 1, 11).

Evo zašto je sam Gospodin Duha stavio uz Očevo ime: time je htio pokazati da se Trojstvo ne sastoji od različitih bića, to jest od Stvoritelja i stvorenja, već da je u Trojstvu jedno božanstvo. Pavao je to znao te je učio da je milost koja se u Trojstvu daje jedna. On piše: »Jedan Gospodin, jedna vjera, jedno krštenje« (E f 4, 5). Kao što je krštenje jedno, jedna je i vjera, jer tko vjeruje u Oca zna da je Sin u Ocu i da Duh nije izvan Sina. Također vjeruje u Sina i u Duha Svetoga jer je u Troj- B stvu jedno božanstvo. Ono se spoznaje iz Oca koji je jedan.

Trojstvo je vječno

7. To je, dakle, znamen opće vjere. Što se tiče onih koji hule na Duha i tvrde da je stvorenje, ako na temelju kazanog ne žele izmjeniti svoj sud, nek se barem zbog ovoga što ćemo nadodati sakriju od srama.

Ako postoji Trojstvo i ako vjera na njemu počiva, nek odgovore da li je Trojstvo vječno ili bijaše vremena kad Trojstva nije bilo. Ako je Trojstvo vječno, Duh nije stvorenje jer je vječno s Riječi i jer se nalazi u njoj. Što se stvorenjâ tiče, njih negda nije bilo. Ako je, naprotiv, Duh stvorenje, a stvorenja su iz ničega, očito je da bijaše vremena kad nije postojalo Trojstvo već dvojstvo. Može li se što bezbožnije od toga kazati?!

Protivnici uče da je Trojstvo postalo izmjenom i rastom. Najprije je bilo dvojstvo koje je čekalo da na-
C stane stvorenje da bi se postavilo do Oca i Sina i tako nastalo Trojstvo.

Bože sačuvaj da bi takva što kršćaninu i palo na pamet! Kao što Sin nije stvorenje, budući da je vječan, isto tako u Trojstvu nema ničega stvorenog, jer je vječno. Stoga ni Duh nije stvorenje. Kao što je Trojstvo uvijek bilo, tako je i sada. Kako je sada, tako je uvijek bilo i jest. U Trojstvu je Otac, Sin i Duh Sveti. Postoji samo jedan Bog: Otac koji je nad svime, po svemu i u svemu. Nek je blagoslovljen u vjekove. Amen (Ef 4, 6; Rim 9, 5).

Ja sam ti, kako si htio, to ukratko sažeo i poslao. Ti, molim te, po svojoj razboritosti, nadopuni, ako što nedostaje. Pročitaj braći u vjeri (Gal 6, 10). Ukori one koji proslijede zlo govoriti o Duhu. Možda će nekad, pa makar i kasno, izmijeniti mišljenje i sa svoje duše oprati
D pakost koja se prije u njima nastanila. Za njih bi, po riječima Pisma, bilo dobro da se obrate i ne kasne (Izr 9, 18), da ne bi, ustrajući u zabludi, čuli Gospodinovu
637A riječ: »Tko govori protiv Duha Svetoga, neće mu se oprostiti ni u ovom ni u budućem vjeku« (Mt 12, 32).

ČETVRTO PISMO SERAPIONU

Krivovjerci postavljaju zlobna pitanja

1. Pročitao sam i ovo pismo što mi napisa tvoja Svetost. Nadasve me zaprepasti krivovjernička bezočnost. Opazio sam da im ništa bolje ne odgovara do Apostolove naredbe: »Krivovjernika, nakon jedne do dvije opomene, izbjegavaj jer znaš da je otišao ustranu. Griješi i time sam sebe osuđuje« (Tit 3, 10). Budući da mu je pamet B
naopaka, kad pita ne čini to da bi se popravio ako dobije odgovor niti će, poučen, izmijeniti svoj stav. Pitanja postavlja radi onih što ih je zaveo da ga i oni ne bi, ako šuti, osudili.

Bilo je, prema tome, dovoljno što smo već rekli. Ti brojni navedeni dokazi trebali su dostajati da se prestane s hulom na Duha Svetoga. Tropici se ipak nisu zadovoljili. Iznova postaju bestidni. Pokazuju da su vični prepiranju, da se bore protiv Duha te će za kratko sa svoga neznanja umrijeti. Ako tko i odgovori na sadašnja njihova zapitkivanja, neće zato ništa manje izmišljati zlo (Rim 1, 30) da ne bi tražeći našli i čujući shvatili.

Koja su to njihova mudra pitanja? Vele: ako Duh Sveti nije stvorenje, onda je sin. Tada su on i Riječ dva C
brata! Oni, kako pišeš, dodaju: ako je istina da Duh »uzima od Sina« i da ga »Sin daje« — jer tako stoji u Pismu (Iv 16, 7. 14) — tada je, smjesta zaključuju, Otac djed, a Duh mu unuk.

Na bezumna pitanja ne treba odgovarati

2. Tko će ih, kad to čuje, još smatrati kršćanima, a ne radije poganima? To, naime, pogani međusobno govore protiv nas. Tko bi imao volje da odgovara na tu njihovu ludost? Što se mene tiče, ja sam mnogo promišljao i tražio prikladan odgovor, ali ga ne nađoh osim onoga D

što je nekoć upravljen Farizejima. Spasitelj im, dok su ga zloblno pitali, sam postavi protupitanje da bi primijetili svoju vlastitu zlobu. Isti je slučaj i s Tropicima. Budući da postavljaju jednáka pitanja, nek sami odgovore na njih ili još bolje nek pruže odgovore na ono što sami pitaju. Kad već ne shvaćaju svoje vlastite izmišljotine dok ih izgovaraju, ne će li im možda pojmiti ludost kad ih sami čuju?!

Ako Duh Sveti nije, kako smo prije dokazali, stvorenje, već je u Bogu i iz Boga se daje, i on je, dakle, sin
640A te su on i Sin dva brata?! I ako je Duh Sinov Duh, ako Duh sve prima od Sina kao što Sin sam reče i ako »ga, dahnuvši, dade učenicima« (I v 20, 22) — što i vi priznajete — Otac je, dakle djed, a Duh mu je unukom?! Pravedno je da i mi vas pitamo što vi želite doznati od nas. Niječete li što piše u Pismu, uopće se više ne možete zvati kršćanima te je pravo da vi pitate nas kršćane. Ali ako čitate ista Pisma kao i mi, nužno je da vas mi o istome, na isti način, pitamo. Dakle, bez oklijevanja re-
B cite: da li je Duh sin i je li Otac djed? Ako u sebi razmislite, kao nekoć Farizeji, sebi ćete priznati: kažemo li da je sin, pitat će, a gdje to piše. Odgovorimo li: nije sin, bojimo se da nam ne reknu kako je onda zabilježeno da nismo primili »svjetovni duh, već Duha koji dolazi iz Boga« (1 K o r 2, 12). Ako, boreći se u sebi, kažete: ne znamo, tad smije suštjeti i onaj kome vi postavljate ista pitanja. On će poslušati onoga koji kaže: »Luđaku ne odgovaraj na njegovu ludost da mu ne postaneš sličnim. Luđaku odgovori u skladu s njegovom ludosti da ne bi sam sebe smatrao pametnim« (I z r 26, 4). Ali šutnja je za
C vas najprikladniji odgovor. Tako možete spoznati svoje vlastito neznanje.

Duh poput Riječi nadahnjuje i stvara. Trojstvo je jedinstveno

3. Pravedno je, dakle, da vam se, polazeći od onoga što prihvaćate, postave još jednom pitanja. Proroci govore u Božjem Duhu i u Izaiji Duh Sveti proriče. To prije pokazasmo. Ako je tako, onda je i Duh Božja Riječ. Postoje, prema tome, dvije Riječi: Duh i Sin. Proroci su, naime, proricali kad im je pristupala Riječ Božja.

I ovo: »Sve je nastalo po Riječi i bez nje ništa nije postalo« (I v 1, 3). »Bog je Mudrošću utemeljio zemlju« (I z r 3, 19) i sve je sazdao u Mudrosti (P s 103, 24). Već je ranije istaknuto da piše: »Ti ćeš poslati svoga Duha i bića će biti stvorena« (P s 103, 30). Valja, dakle, zaključiti ili da je Duh Riječ ili da je Bog sve stvorio po dvojici, po Duhu i Mudrosti. Zašto je onda Pavao rekao: »Bog je jedan. Od njega je sve. I Gospodin je jedan. Sve je po **D** njemu« (1 K o r 8, 6)? Nadalje: »Sin je slika nevidljivog Oca« (K o l 1, 15), a Duh je slika Sina jer piše: »Koje **641A** predvidje i predodredi da budu suobličeni Slici Sina njegova (R i m 8, 29). Zar je zato Otac djed?

Sin je došao u Očevo ime. Ali sam Sin veli: »Duh Sveti koga će Otac poslati u moje ime« (I v 14, 26). I stoga bi također Otac bio djedom?! Što ćete na to reći vi koji sve brzopleto govorite? Što u sebi mislite? Videći da ste u neprilici, hoćete li pokuditi ta pitanja? Ali najprije sebe osudite, jer vi obično postavljate takva pitanja.

Slušajte Pisma i ako nemate ništa kazati, dajte, napokon, učite! Pisma Duha ne nazivlju sinom nego Duhom Svetim i Božjim Duhom. I kao što se Duh ne zove Sinom, isto tako nije o Sinu zabilježeno da bi bio Duh Sveti. Zar **B** je za to vjera u raskoraku s istinom jer Duh nije nazvan Sinom niti je Duh Sin? To nikako! Naprotiv, svaka naznaka ima svoj posebni smisao. Sin je vlastiti izdanak Očeve biti i naravi. To znači njegovo ime.

Duh se naziva Božjim Duhom i nalazi se u Bogu. Nije tuđ naravi Sina ni božanstvu Oca. Zbog toga je u Trojstvu. U Ocu, Sinu i samom Duhu Svetom božanstvo je jedno. Zato je u samom Trojstvu jedno krštenje i jedna vjera. Uistinu, kad Otac šalje Duha, Sin ga, nadišući, daje učenicima (I v 20, 22) jer »sve što ima Otac, pripada Sinu« (I v 16, 15). Kad je Riječ pristupala prorocima, u Duhu su pro- **C** ricali. Tako je zapisano i već pokazano. »Nebesa su učvršćena Riječju Gospodnjom i sva im moć dolazi od Daha njegovih usta« (P s 32, 6).

Duh se nalazi u Bogu i vlastit je Sinu

4. Duh, dakle, nije stvorenje. Vlastit je biti Riječi. I Bogu je vlastit. U njemu se i nalazi. Ne treba se strašiti da se isto ponovi. Mada se Duh Sveti i ne zvao sinom, ipak

nije izvan Sina, jer se za nj kaže da je Duh sinovstva (R i m 8. 15). Budući da je »Krist Božja Sila i Božja Mudrost« (1 K o r 1, 24), s pravom se o Duhu tvrdi da je »Duh Mudrosti i Duh Sile« (I z 11, 2). Kad, naime, imamo dijela u Duhu, posjedujemo Sina. Imamo li Sina, posjedujemo
D Duha koji, po Pavlovim riječima, kliče »u srcima našim Abba, Oče« (G a l 4, 6).

Duh je Božji Duh i nalazi se u Bogu. Stoga Pavao tvrdi: »Nitko ne zna što je u Bogu osim Božjega Duha koji je u njemu« (1 K o r 2, 11). I Sin je rekao: »Ja sam u Ocu i Otac u meni« (I v 14, 10). Zašto onda jedan i drugi nemaju jedno te isto ime, već se jedan zove Sinom, a drugi
644A Duhom? Lud je tko to pita jer istražuje neistraživo i ne sluša Apostola koji veli: »Tko je spoznao misao Gospodnju i tko mu je bio savjetnik« (R i m 11, 34)? Tko da se usudi mijenjati imena što ih je Bog postavio? Nek inače stavi imena i stvorenjima! Nek nam protivnici odgovore: zašto se, budući da je stvorenje nastalo na jedan mig, jedno zove sunce, drugo nebo, treće zemlja, more i zrak? Ako je to ovim ludama nemoguće zato što svako stvorenje ostaje kako je i nastalo, kudikamo više vječnu stalnost posjeduju bića koja su iznad stvorenja i nisu drukčija nego što jesu.
B Otac je Otac, a ne djed. Sin je Božji Sin, a ne Duhu otac. Duh Sveti je Duh Sveti, a ne Očev unuk ni Sinov brat.

Otac je Otac, Sin je Sin i Duh je Duh

5. Kad je to dokazano, bit će lud tko pita: je li Duh sin? Ali zato što ne piše za nj da je sin, nek se Duha ne isključuje iz Božje naravi i vlastitosti. Nek se vjeruje kako piše i nek se ne kaže: zašto je ovako, a ne onako? Inače, ako se tako razmišlja, počet će se mudrovati i govoriti: gdje je Bog, kako je Bog? Na kraju će čuti: »Luđak reče u svom srcu da nema Boga« (P s 13, 1). Što se, naime, vjeri povjerava, hoće da se spozna bez prevelike radoznalosti. Pošto su učenici čuli: »Krstite ih na ime Oca i Sina i
C Duha Svetoga« (M t 28, 19), nisu radoznalo pitali: zašto je Sin na drugom mjestu, a Duh na trećem, ili uopće zašto postoji Trojstvo. Naprotiv, povjerovali su kako čuše i nisu poput vas zapitkivali: je li Duh sin? Isto tako nisu postavili pitanje kad su čuli da Gospodin nakon Sina navodi Duha: je li Otac djed? Nisu, naime, čuli »u ime djeda«, nego »na

ime Oca«. Tu su vjeru pravilno shvatili i posvuda propovijedali. Nije se smjelo drukčije govoriti nego je kazao Spasitelj. Sebe je nazvao Sinom, a Duha Duhom Svetim. Nije bilo dopušteno izmijeniti među njima postavljeni red kao ni red u odnosu na Oca. Kao što nije dopušteno da se o Ocu drukčije govori nego kao o Ocu, isto tako je bezbožno ako se pita je li Sin Duh ili je li Duh sin. Sabelije bi isključen iz Crkve jer se usudio Oca nazvati imenom Sin, **D**
a Sina Ocem.

Hoće li se nakon tih dokaza još tkogod osmjeliti pa reći kad čuje Sin i Duh: da li je Otac djed, a Duh sin? Hoće, zacijelo, Eunomijevci,[19] Eudoksijevci[20] i Euzebijevci.[21] Kad jednom preuzeše ulogu u arijevskom krivovjerju, ne- **645A**
će svoj jezik nikada odvratiti od bezboštva. A tko im je predao taj nauk? Nitko, sigurno, tko se nadahnjuje božanskim Pismima. Ta je ludost proistekla iz preobilja njihova srca.

Vjerujemo u Oca i Sina i Duha Svetoga

6. Ako otud što Duh nije, kako smo dokazali, stvorenje pitate je li sin, preostaje vam, kad znate da Sin nije stvorenje — jer su po njemu sazdana stvorena bića — da postavite pitanje je li Sin otac. Ili možda: je li Duh Sin, a sam Sin Duh Sveti? Ali ako tako drže, naći će se izvan svetog Trojstva. Bit će smatrani za bezbošce **B**
jer mijenjaju ime Oca i Sina i Duha Svetoga i po svom mu nahođenju prevrću smisao po sličnosti s ljudskim postanjem te govore o unucima, djedovima i iznova, za svoj vlastiti račun, uspostavljaju pogansku teogoniju.

Ali to uopće nije vjera Crkve. Vjerujemo, kako Spasitelj reče, u Oca i Sina i Duha Svetoga. Vjerujemo u Oca koji se ne može nazvati djedom; vjerujemo u Sina koji se ne smije oslovljavati nazivom Otac; vjerujemo u Duha Svetoga koji se ne zove drukčije nego tako. U

---

[19] Eunomijevci se zovu po Eunomiju Cizičkom. Taj je teolog držao da su Otac, Sin i Duh Sveti međusobno posve neslični (anomeizam) i različite naravi. Usp. M. MANDAC, **Bazilije**, 20.

[20] Eudoksije bijaše biskupom u Carigradu. Širio je arijevstvo.

[21] Arijevci se često nazivaju euzebijevci. To ime nose po Euzebiju Nikomedijskom († 342), osobnom Arijevom prijatelju i zagovorniku na carskom dvoru.

toj se vjeri ne mogu mijenjati nazivi, već Otac je uvijek Otac; Sin je uvijek Sin; Duh Sveti je uvijek i uvijek se zove Duh Sveti.

U ljudi, makar Arijevci tako mislili, nije tako. Piše,
C doduše, da »Bog nije kao čovjek« (B r 23, 19), ali isto se tako može reći da ni ljudi nisu kao Bog. U ljudi, zaista. otac nije uvijek otac ni sin uvijek sin. Otac postaje ocem sina, ali je i sam najprije bio sin nekog drugog oca. I sin, koji je sin oca, nekome drugome postaje otac. Tako je Abraham, Nahorov[22] sin (P o s t 11, 26; J š 24, 2), postao Izaku otac. A Izak, Abrahamov sin, bio je Jakovu otac. Svaki se čovjek, budući da je dio roditelja, rađa kao sin, ali za nekoga drugog postaje roditelj.

U božanstvu nije tako. Bog nije kao čovjek. Otac, naime, ne potječe od nekoga oca. Radi toga i ne rađa nekoga tko će za jednoga drugog postati otac. Sin nije dio Oca. Zbog toga nije izdanak koji će imati sina. U samom je, dakle, božanstvu Otac jedino u strogom smislu riječi Otac. On to jest. To je bio i to će uvijek biti. I Sin je
D jedino i u pravome smislu Sin. Na tome počiva, obistinjuje se i iskazuje tvrdnja: Otac je uvijek Otac, Sin je uvijek Sin, Duh Sveti uvijek Duh Sveti. Za Duha vjerujemo da pripada Bogu te da ga Otac daje po Sinu.

648A Sveto Trojstvo, na taj način, ostaje nepromijenjeno i prepoznaje se u jednome božanstvu. Tko, prema tome, pita je li Duh sin, zamišlja da se ime može promijeniti te sam na se navlači bezumnost. Tko pak traži je li Otac djed, Ocu izmišlja novo ime i zastranjuje u svom srcu. Ako se odgovara na bezočnost krivovjernika, to više nije sigurno. To bi značilo protiviti se Apostolovoj naredbi. Kudikamo je prikladnije, kako i Apostol naredi, da ih samo svjetujemo (T i t 3, 10).

U Trojstvu je jedno božanstvo, jedna vjera i jedno krštenje

7. To je dosta da se pobije vaše besmisleno brbljanje. Nemojte više izrugivati božanstvo! Onima je koji se ru-
gaju vlastito da pitaju što nije napisano u Pismu i da
B reknu: zar je Duh sin i Otac djed? Tako se podsmjehuje

[22] Ovdje se Atanaziju potkrala pogreška. Veli da se Abrahamov otac zvao Nahor. U I, 16 točno je zabilježio da je Abrahamovu ocu bilo ime Terah.

cezarejski[23] i scitopolski[24] biskup. Dovoljno je da vjerujete da Duh nije stvorenje, već da je Božji Duh i da je s njime Trojstvo potpuno: Otac, Sin i Duh Sveti. Ime Otac ne smije se prenijeti na Sina, niti je dopušteno kazati da je Duh Sin niti da je Sin Duh Sveti.

Onako je kako smo kazali. U Trojstvu je jedno božanstvo, jedna vjera i jedno krštenje koje se daje u Trojstvo. Jedno je dovršenje u Kristu Isusu Gospodinu našemu po kome i s kim Ocu s Duhom Svetim slava i čast u sve vijekove vjekova. Amen.

Teško je naći duboki smisao skrit u Mt 12, 31—32

8. Što se tiče evanđeoske riječi[25] koju mi u pismu **C**
spominješ, u ispravnosti ćeš, predragi, svoje savjesti (1 P t 3, 16) oprostiti, ali bijaše me strah da joj uopće pristupim. Bojim se da bih, ako u nju pameću zaronim i kad već počnem s istraživanjem, bio nesposoban pronaći njezin duboki smisao. Htjedoh, stoga, o njoj mukom mučati i onim se zadovoljiti što prije napisah. Predmjevajući pak da ti nećeš odustati opet o tome pisati, prisilio sam se napisati svoje skromno mišljenje što sam ga i sam naučio. Nadam se da ćeš, ako postignem cilj, zbog onoga prihvatiti naše izlaganje tko je nas učio. Ako nam pak ne pođe za rukom, nećeš nas koriti jer ti je znana i naša **649A**
revnost i naša slabost.

Evo o kojoj je riječi govor. Poslije toliko učinjenih čudesa, pripomenutih u Evanđelju, farizeji govorahu: »Ovaj čovjek izgoni đavle po Beelzebulu, đavolskom poglavici. A Gospodin, znajući njihove misli, reče im: Svako kraljevstvo u sebi razdijeljeno, opustjet će« (M t 12, 24--25). I pošto reče: »Ako ja po Duhu Božjem izgonim đavle, zbilja je k vama došlo kraljevstvo Božje« (M t 12, 28), nadoda: »Zato vam kažem: svaki će se grijeh i bogohulstvo oprostiti ljudima, bogohulstvo protiv Duha, neće se oprostiti. I rekne li tko riječ protiv Sina Čovječjeg, op-

[23] Misli se na Akacija cezarejskog koji je bio glava homejaca. Usp. M. MANDAC, **Bazilije**, 19.

[24] Riječ je o Patrofilu.

[25] U preostatku **Pisma** Atanazije veoma složenim razmišljanjem tumači izreku o neoprostivosti hule protiv Duha Svetoga (**Mt** 12, 31-32). Nema sumnje da to spada na **Pismo Serapionu.** Stoga se čudimo što J. ROLDANUS (**Christ,** 125-126) drži da ovaj ulomak treba odstraniti iz **Četvrtog Pisma Serapionu.**

B rostit će mu se. Ako tko rekne protiv Duha Svetoga, neće mu se oprostiti ni na ovom ni u budućem svijetu« (M t 12, 31—32).

Ti pak pitaš zašto će se bogohulstvo protiv Sina jednom oprostiti, a bogohulstvo na Duha Svetoga nema oproštenja ni u ovom ni u budućem vijeku.

Zajednički sud Origena i Teognosta u pitanju hule na Duha

9. Drevni muževi, veoma učeni i marljivi Origen[26] te divni i radini Teognost[27], — njehove sam spise o tom predmetu čitao kad si mi pisao svoje pismo — obojica pišu o tom pitanju. Tvrde da je onda riječ o bogohulstvu protiv Duha Svetoga kad iznova padnu koji su bili dostojni u krštenju dara Duha Svetoga. Drže da zbog toga
C takvi neće postignuti oproštenja. Tako i Pavao izjavljuje u pismu Hebrejima: »Zaista, onima koji su jednom prosvijetljeni, i okusili dar nebeski, i postali dionici Duha Svetoga, i okusili lijepu riječ Božju i snage budućega svijeta, pa otpali,nemoguće je opet se obnoviti na obraćenje« (H e b 6, 4—6). Dotle se slažu, ali potom svaki dodaje svoje vlastito mišljenje.

Origenovo tumačenje Mt 12, 32

10. Origen na slijedeći način izražava razlog osude ovih ljudi: »Bog i Otac, veli, sve proniče i sve obuhvaća: živo i neživo, razumna i nerazumna bića. Sinova se moć proteže samo na razumna stvorenja u koja spadaju ka-
652A tekumeni i pogani koji još nisu povjerovali. Duh se Sveti nalazi samo u onima koji su ga primili u krsnom daru. Prema tome, kad griješe katekumeni i pogani, griješe protiv Sina jer je on, kako smo kazali, u njima. Ipak mogu postignuti oproštenje kad postanu dostojni novo-

[26] Origen († 253) je zacijelo jedan od najprodornijih duhova u cijeloj povijesti Crkve. Posebice je izvoran u dogmatici. Nastojao je misaono izraziti novozavjetnu poruku. Može se reći da su mu svi Istočni oci bili učenici. I onda kad su ga napadali i osuđivali, na njemu su se nadahnjivali.

[27] Teognost je predvodio aleksandrijsku katehetsku školu od 247-282.

porodnog dara.Ali ako kršteni sagriješe, taj grijeh dopire do Duha Svetoga jer je kršteni sagriješio, a nalazio se je u Duhu. Zbog toga je njegova kazna neoprostiva«.[28]

Teognostovo mišljenje

11. I Teognost izražava svoje mišljenje kad kaže: »Tko prekorači prvu i drugu među, zacijelo zaslužuje manju kaznu. Ali tko prezre i treću granicu, neće postignuti oproštenja«. Prvom i drugom međom naziva nauk B
o Ocu i Sinu, a trećom riječ što se predaje prigodom krštenja i sudjelovanja u Duhu. Nastojeći potkrijepiti to tumačenje, navodi Spasiteljevu riječ učenicima: »Još vam imam mnogo kazati, ali sada ne možete shvatiti. Kad dođe Duh Sveti, on će vas poučiti« (I v 16, 12—13). Potom nadodaje: »Spasitelj im govori kao ljudima koji još nisu sposobni da shvate savršeno. Pri tom se snizuje do njihove sićušnosti.Ali uz savršene je nazočan Duh Sveti. Ipak se otud ne smije zaključiti da nauk Duha nadvisuje nauk Sina, već jedino da se Sin spušta na razinu nesavršenih, dok je Duh pečat savršenih.

Nije, dakle, bogohulstvo Duha zbog toga neoprostivo i neodriješivo što bi Duh nadvisivao Sina, nego jer oproš- C
tenje postoji kod nesavršenih; a za one koji su kušali nebeski dar i bili dovršeni, ne preostaje nikakva obrana i nikakva molitva koja može postignuti oproštenje«.[29]

Tako se izjasniše ti muževi.

Provjera i prosuđivanje Origenova i Teognostova mišljenja

12. Ja pak, na temelju onoga što naučih, držim da jedno i drugo mišljenje zavrđuje točnu provjeru i prosuđivanje ukoliko se možda u samim njihovim riječima krije neki dublji smisao. Očigledno je da se Sin, budući da je u Ocu, također nalazi u svemu u čemu je i Otac. Ni Duh nije nenazočan. Tà sveto je, blaženo i potpuno Trojstvo nerazdjeljivo. Osim toga, ako je »sve postalo po

[28] Ulomak se nalazi u **De principiis,** I, I, 3, 5 (PG, 11, 150B).

[29] Teognostovo djelo iz kojeg je preuzet navod nije sačuvano.

Sinu« (I v 1, 3) i ako »sve u njemu posjeduje opstanak«
D (K o l 1, 17), kako može biti izvan onoga što je nastalo
po njemu? Kako ta bića nisu daleko od njega, i on je,
razumije se, u svemu. Zato je nužno da onaj tko griješi
653A i huli protiv Sina, također griješi protiv Oca i protiv
Duha Svetoga.

Kad bi se sveta kupelj davala samo u ime Duha Svetoga, s pravom bi se moglo reći da jedino kršteni griješe protiv Duha. Ali budući da se daje u ime Oca i Sina i Duha Svetoga i da se tako dovršuje svaki krštenik, iznova slijedi da oni koji nakon krštenja prekoračuju odredbe hule na sveto i nerastavljivo Trojstvo. Pravedno je da se tako misli i shvaća.

Da su oni kojima je Gospodin govorio — mislim na farizeje - bili ljudi koji su već primili »kupelj novoporoda« (T i t 3, 5) i već postali dionicima dara Duha Svetoga, navedeno bi tumačenje bilo prihvatljivo, jer bi se Gospodin bio obratio ljudima koji su se okrenuli natrag i gri-
B ješili protiv Duha Svetoga. Ali ako ti ljudi nisu uopće primili kupelji te su čak prezirali i Ivanov krst (M t 21, 25—27), kako ih je Gospodin mogao optužiti kao hulitelje na Duha Svetoga kome još nisu ni postali zajedničari? Gospodin one riječi nije izgovorio dok je naprosto poučavao; nije prijetnju kazne ograničio na buduće prekršitelje. Neposredno je i doista korio farizeje kao ljude koji su već krivci tako velike hule. U tom je smislu rekao one riječi.

Budući da su farizeji na taj način optuženi i prije nego primiše krst, Gospodinove se riječi ne mogu odnositi na one koji griješe nakon kupelji. To tim više vrijedi što ih nije korio naprosto s bilo kojeg grijeha, već baš radi bogohulstva. Postoji, naime, u tome razlika: tko griješi, prekoračava zakon; tko huli, bezbožan je u odnosu na samo božanstvo. Spasitelj je farizeje prije optužio za mnoge grijehe: iz srebroljublja su kršili Božju zapovijed
C o roditeljima; odbacivali su proročke riječi; Božju su kuću pretvorili u trgovište. Uzasve to ih je poticao na obraćenje. Ali kad kazaše: »On po Belzeebulu izgoni đavle« (M t 12, 24), to ne naziva naprosto grijehom, nego takvom hulom da je onima koji se drznu takva što reći kazna neizbježna i neoprostiva.

Mt 12, 31—32 ne odnosi se na pad poslije krštenja. Tumači Heb 6, 4—6

13. Ako je, uostalom, ta riječ kazana zbog onih što griješe nakon kupelji i ako je njima kazna za grijehe neoprostiva, kako onda Apostol službeno iskazuje ljubav čovjeku koji se u Korintu pokajao (2 K o r 2, 8) i kako iznova rađa ponovo pale Galaćane (G a l 4,7) dok se opet **D**
u njima ne oblikuje Krist (G a l 4, 19)? Veleći »iznova«, Apostol naznačuje njihovo prijašnje usavršenje u Duhu.

Zašto, k tome, ako je ta rečenica rečena za one koji griješe nakon kupelji, korimo Novata[30] koji dokida pokoru i tvrdi da oni što griješe poslije kupelji ne postižu nikak- **656A**
vo oproštenje.

Isto tako ni izreka poslanice Hebrejima (H e b 6, 4—6) ne isključuje pokoru grješnika, već pokazuje da je u općoj Crkvi krštenje jedno i da drugoga nema. Pavao, naime, piše Hebrejima. On se boji da oni ne bi, pod izlikom pokore, mislili da ima, po običaju Zakona, veći broj kršenjâ. Stoga ih, nema sumnje, potiče da se pokaju, ali izjavljuje da je obnova po kršenju jedna i da druge nema. Jednako tvrdi i u jednoj drugoj poslanici: »Jedna vjera, jedno krštenje« (E f 4, 5). Pavao ne kaže da je nemoguće činiti pokoru, već da je nemoguće da se obnovimo tobožnjom pokorom. Razlika je velika: tko čini pokoru, presta- **B**
je doduše griješiti, ali zadržava ožiljke rana. Tko se, naprotiv, krsti svlači starog čovjeka i obnavlja se (K o l 3, 9—10), rođen odozgo (I v 3, 3), po milosti Duha.

Cijelo božansko Pismo naviješta Gospodinovo utjelovljenje

14. Dok tako razmišljam, u navedenom ulomku nalazim dublji smisao. Radi toga, pošto sam najprije usrdno molio Gospodina koji je sjedio na zdencu (I v 4, 6) i hodao po moru (M t 14, 25), vraćam se Utjelovljenju koje se u njemu zbilo za nas. Možda ću uspjeti otud izvući smisao sadržan u tom ulomku.

---

[30] Riječ je o Novacijanu, piscu važnog djela **O Trojstvu,** pisanu oko 251. Novacijan je prvi rimski teolog koji piše latinski. U pitanju otpalih u vrijeme progonstva bio je veoma strog. Začetnik je novacijanskog raskola koji se proširio i na Istok. Učenici su mu učili da poslije krsta nema oproštenja.

Cijelo božansko Pismo naviješta i propovijeda Gospodinovo utjelovljenje. Najviše to vrijedi za Ivana kad veli: »Riječ postade tijelom i nastani se među nama« (I v
C 1, 14) i Pavla kad piše: »Onaj koji je u liku Božjem, nije smatrao otimačinom što je jednak Bogu, već je sebe ponizio uzevši lik sluge i postavši obličjem čovjeku nalik. Ponizi sam sebe, poslušan do smrti, smrti na križu« (F i l 2, 6—8).

Radi toga, budući da je Isus Bog koji je postao čovjek, kao Bog je uskrsavao mrtve, riječju je iscjeljivao sve bolesnike i vodu je pretvorio u vino. Ta djela nisu čovječji čini. Ali ukoliko je nosio tijelo, Isus je žednio, umarao se i trpio. Te patnje nisu vlastite božanstvu. Isus je kao Bog govorio: »Ja sam u Ocu i Otac u meni« (I v
657A 14, 11). Ukoliko je nosio tijelo, Židove je prekoravao: »Zašto tražite da me pogubite, čovjeka koji vam kaza istinu što ju je čuo od Oca« (I v 8, 40)?

Ta se djela ipak nisu događala odvojeno, prema kakvoći koju su sadržavala da bi tjelesna djela dolazila na svjetlo bez božanstva, a djela božanstva bez tijela. Posve suprotno. Sva su se zbivala povezano. Jedan je Gospodin koji ih je čudesno činio svojom milošću. Kao čovjek bi pljunuo, ali mu pljuvačka bijaše božanska. Po njoj davaše vid očima slijepca od rođenja.

Želeći pokazati da je Bog, to je naznačivao ljudskim jezikom kad reče: »Ja i Otac jedno smo« (I v 10, 30). Samom je voljom ozdravljao (M t 8, 3), ali ljudsku je
B ruku ispružio da bi podigao Petrovu punicu u ognjici (M k 1, 31) i od mrtvih uskrsnuo preminulu kćerku nadstojnika sinagoge (M k 5, 41).

Krist je Bog i čovjek

15. Krivovjernici su, svaki prema svom vlastitom neznanju, ludovali. Jedni su, gledajući Spasiteljske ljudske čine, zanijekali tvrdnju: »U početku bijaše Riječ« (I v 1, 1). Drugi, promatrajući djela božanstva, nisu shatili izreku: »Riječ je tijelom postala« (I v 1, 14).

Vjerni i apostolski čovjek pozna Gospodinovo čovjekoljublje te se gledajući čudesa božanstva divi Gospodinu u tijelu. Dok, opet, promatra što je vlastito tijelu, kliktat će jer u tome razabire djelotvornu moć božanstva. To je vjera Crkve.

Ako se, prema tome, neki ljudi kad motre ljudsku stranu Gospodinova života i vide da je žeđao, bio umo- C
ran i trpio zadovolje da brblju protiv njega kao protiv čovjeka, oni doduše teško griješe, ali ako se brzo pokaju mogu steći oproštenje jer im je isprika slabost tijela. I Apostol je na njihovoj strani. On im udjeljuje oproštenje te im tako reći pruža ruku kad kaže: »Po sveopćem je uvjerenju otajstvo pobožnosti veliko. Bog se očitovao u tijelu« (1 T i m 3, 16).

Kada, opet, neki, motreći djela božanstva, sumnjaju u narav tijela, i oni teško griješe jer tijelo drže umišljajem, mada vide kako Gospodin jede i trpi. Ali i njima, ako se brzo pokaju, Krist može oprostiti jer im za ispriku D
služi nadljudska veličajnost Gospodinovih djela.

Kada pak oni što se pričinjaju kao da poznaju Zakon 660A
— takvi su bili u ono vrijeme farizeji — nadmaše neznanje i sljepoću jednih i drugih te postanu ludi i posve zaniječu da je sama Riječ u tijelu ili čak djela božanstva pripišu đavlu i njegovim dusima, skroz je prirodno da su zbog tog bezboštva kažnjeni neoprostivom kaznom. Đavla su, naime, uzeli za Boga i držali da istinski i zbiljski Bog nema u djelima veće moći nego zlodusi.

Farizeji su izravno griješili protiv Kristova Duha

16. U to bezboštvo upadoše ondašnji Židovi i među njima farizeji. Gospodin je očito vršio Očeva djela: us- B
krsavao mrtve, slijepima poklanjao vid, činio da hromi hodaju, gluhima otvarao sluh, nijemima vraćao govor. Pokazivao je, zapovijedajući vjetrima i hodajući po samome moru, da mu se stvorenje pokorava. Svijet se je divio i slavio Boga. Ali ti čudni farizeji govorahu da su to Beelzebulova djela. Ovi se luđaci nisu stidjeli što Božju moć prenose na đavla. Stoga je Spasitelj s pravom izjavio da izgovaraju bogohulu bez isprike i oproštenja.

Dokle god su, gledajući na ljudsko u Kristu, o njemu posjedovali hromo mišljenje i govorili: »Nije li ovaj drvodjeljin sin« (M t 13, 55); »kako ovaj pozna Pisma C

kad nije učio« (I v 7, 15); »koji znak činiš sam za se« (I v 6, 30); »siđi sad s križa i vjerovat ćemo ti« (M t 27, 42), Gospodin ih je podnosio. Dok su griješili protiv Sina Čovječjega, bio je žalostan zbog njihove okorjelosti (M k 3, 5) te je govorio: »Kad biste znali što je za vaš mir« (L k 19, 42). Gospodin je i velikom Petru oprostio kad je zaplakao, jer je vratarici što mu je o Isusu govorila kao čovjeku na isti način odgovorio.

Ali kad su farizeji još dublje pali i još dalje otišli u ludosti da su Božja djela nazvali Beelzebulovim, nije ih više mogao podnositi. Hulili su protiv njegova Duha. Tvrdili su da ta djela nije vršio Bog nego Beelzebul. Radi
D toga ih je kaznio vječnom kaznom. Bili su krivci nepodnosive odvažnosti. Jednako su postupili kao da su se, gle-
661A dajući red u svemiru i providnost koja svemirom ravna, usudili kazati da je stvorenje nastalo po Beelzebulu: da sunce, pokoravajući se đavlu, izlazi i da se zvijezde zbog njega okreću na nebu. Kao što su ta djela Božja djela, tako su i ono Očeva djela. I ako su ono Beelzebulova djela, nužno slijedi da i ova pripadaju njemu. Kako, dakle, poimlju tvrdnju: »Na početku načini Bog nebo i zemlju« (P o s t 1,1)?

Ta njihova ludost nije, uostalom, nimalo čudna jer su i njihovi oci, prožeti istim raspoloženjem, tek što izađoše iz Egipta, načinili tele u pustinji i njemu pripisali dobročinstva koja im je iskazao Bog. Govorili su: »To su,
B Izraele, tvoji bozi koji su te izveli iz Egipta« (I z l 32, 4). Radi te hule, već onda, na samom početku, među onima koji se do te mjere drznuše poginu ne mali već veliki broj ljudi i Bog proglasi: »U dan kad ih pohodim, zbog njihovih ću ih grijeha kazniti« (I z l 32, 34). Prema tome, sve dotle dok su mrmljali zbog kruha i vode, Bog ih je trpio kao što doilja njeguje svoje dojenče. Ali kad su stali još više ludovati te »svoju slavu — kako ih optužuje Duh — izmijeniše sa slikom teleta što pase travu« (P s 105, 20); i kad se već tada usudiše na neoprostivo, kažnjeni su, kako veli Pismo, zbog pravljenja teleta koje načini Aron (I z l 32, 35).

Obje se hule iz Mt 12, 31—32 odnose na Krista

17. Na to se sada usudiše farizeji. Od Spasitelja su primili presudu kakvu je već imao i ima Beelzebul na **C** koga su se pozivali. Prema tome, i oni će s njime vječno gorjeti u vatri koja je za nj pripravljena.

Gospodin, naime, nije rekao svoje riječi da bi na neki način usporedio hulu koja se izriče protiv njega i protiv Duha Svetoga. Nije ih ni zato kazao što bi Duh bio tobože veći od njega te bi i krivica bila veća kad se huli na Duha. Daleko od toga! On je već prije učio da sve što ima Otac pripada Sinu i da će Duh uzeti od Sina i da će ga proslaviti (I v 16, 14—15). I ne daje Duh Sina, već Sin daje Duha učenicima i po njima onima koji vjeruju u nj.

Prema tome, Spasitelj nije u tom smislu govorio već je tvrdio da se oba oblika hule odnose na njega i da je **D** jedan manji, drugi veći. To je rekao Gospodin. **664A**

Sami su farizeji izricali obje hule. Gledajući Gospodina kao čovjeka, vrijeđali su ga riječima: »Odakle mu ta mudrost« (M t 13, 54); »još nemaš ni pedeset godina, a vidio si Abrahama« (I v 8, 57). Ne samo što su, motreći u njemu Očeva djela, zanijekali njegovo božanstvo, već su kazali da je umjesto njega u njemu Beelzebul i da ta djela njemu pripadaju. Radi toga, ukoliko se na Isusa odnose obje hule te je jedna manja — koja se odnosi na ljudsko u Kristu —, druga veća — koja se odnosi na božanstvo —, za veću protiv njih kaza da joj je kazna neoprostiva. Dok je Isus učenike hrabrio riječima: »Ako kuće domaćina nazvaše Beelzebulom . . .« (M t 10, 25), o sebi je tvrdio da je kuće domaćin na koga Židovi na taj **B** način hule.

Hula se protiv Duha odnosi na samog Gospodina

18. Ako Židovi izrazom »po Beelzebulu« nisu nikog drugog vrijeđali do li Gospodina, posve je očigledno da se izričaj »hula protiv Duha« odnosi na samoga Gospodina. Gospodin je čitavu tvrdnju rekao misleći na samoga sebe. On je, nema sumnje, »kuće domaćin« čitavoga svemira. Ne treba se bojati ako radi sigurnosti ponovimo istu

stvar. Ljudima je vlastito žeđati, umoriti se, spavati, biti
šiban, jesti. Ali djela što ih je činio Gospodin, nije mogao
vršiti čovjek nego Bog. Kad su, dakle, neki, kako smo
već iznijeli, gledajući ta djela zlostavljali Gospodina kao
C čovjeka, zaslуživali su neznatniju kaznu od ljudi koji su
Božja djela pripisivali đavlu. Takvi, naime, ne samo što
sveto bacaju psima (M t 7, 6), već Boga izjednačuju s đa-
vlom i svjetlo nazivaju tamom (I z 5, 20).

Marko je dobro primijetio da se u tome sastoji neo-
prostiva farizejska bogohula. On veli: »Tko huli na Duha
Svetoga, nema oproštenja; krivac je vječnoga grijeha.
Govorahu da ima nečistoga duha« (M k 3, 29—30).

Kad rođeni slijepac progleda, posvjedoči: »Od pamti-
vijeka se nije čulo da bi tko slijepcu od rođenja otvorio
oči. Kad ovaj ne bi bio od Boga, ne bi mogao ništa učiniti«
D (I v 9, 32—33). Puk, također, diveći se onom što je Gos-
665A podin učinio, govoraše: »Nisu to riječi opsjednuta. Zar
đavao može otvoriti oči slijepima« (I v 10, 21)?

Farizeji se — oni su smatrani upućenima u Zakon
— koji šire rese (M t 23, 5) i buče kao da znaju nešto
više od ostalih (I v 9, 24. 29) nisu u toj prilici zasramili
već su, bjednici, žrtvovali, kako reče Pismo, đavlu a ne
Bogu (P n z 32, 17). Rekli su da Gospodin ima u sebi
đavla i da su Božja djela đavolska. Samo su zato tako
tvrdili da bi mogli nijekati da je onaj koji čini takva djela
Bog i Sin Božji. Ako činjenica da je Gospodin jeo i ako
pogled na njegovo tijelo pokazuje da je čovjek, zašto fa-
rizeji na osnovi djela nisu spoznali da je u Ocu i Otac
u njemu? Ali to nisu htjeli! Oni su, zacijelo, imali Beel-
zebula koji je u njima govorio te su Gospodina na temelju
B ljudskoga isključivo nazivali čovjekom. Nisu ga, po dje-
lima što su bila svojstvena Bogu, priznavali za Boga već
su mjesto njega Beelzebula koji je u njima držali za boga,
da bi napokon s njime bili za vječnost kažnjeni u vatri.

»Sin čovječji« i »duh« u Mt 12, 32 odnose se na samoga Krista

19. I samo pomnije promatranje ulomaka pruža, kako
mi se čini, otprilike isto tumačenje. Pokazuje da se obje
hule odnose na Gospodina koji je za sebe rekao i »Sin

čovječji« i »duh«. Prvim izrazom naznačuje svoju ljudsku
stranu, a izrazom »duh« očituje svoje duhovno, netvarno
i posve istinsko božanstvo. I doista mogućnost je oprošte-
nja spojio s izričajem Sin čovječji, da bi naznačio svoje
tjelesno biće. Za neoprostivu hulu naznačio je da se odnosi C
na »duh« da bi, stavljajući »duh« nasuprot tijelu, pokazao
svoje božanstvo.

To isto obilježje izričaja nađoh i u Evanđelju po
Ivanu. Gospodin, govoreći o hrani svoga tijela i videći
da su se stoga mnogi sablaznili, nadodaje: »To vas sab-
lažnjuje? Ali ako vidite Sina čovječjega gdje uzlazi gdje
je prije bio? Duh oživljuje, tijelo ne koristi ništa. Riječi
što sam vam ih kazao, duh su i život« (I v 6, 61—63). I
tu oboje, tijelo i duh, kaza o sebi. Duh je razlučio od tijela
da bi slušatelji spoznali ne samo ono što je u njemu vid-
ljivo, već da bi povjerovali i u nevidljivo. To učini kako
bi znali da je što kaza duhovno, a ne tjelesno. Za koliko D
je ljudi dostajalo njegovo tijelo kao jelo da bi postalo
hranom cijeloga svijeta? Uzlazak je Sina čovječjega na
nebo stoga spomenuo da bi ih istrgnuo od tjelesnog shva- 668A
ćanja kako bi odsada shvatili da je tijelo o kojem govo-
raše višnje nebesko jelo i duhovna hrana što je on daje.
Veli: »Što sam vam rekao, duh je i život« (I v 6, 63). To
znači: ono što se pokazuje i daje za spasenje svijeta jest
tijelo što ga ja nosim. Ali ja ću vam to tijelo i njegovu
krv dati za hranu na duhovan način tako da se duhovno
dijeli pojedincu te svima postaje zaštita za uskrsnuće na
vječni život.

Tako Gospodin, htijući Samaritanku odvratiti od tje-
lesnog, veli: »Bog je duh« (I v 4, 24). O Bogu više neće
imati tjelesno već duhovno poimanje. I Prorok, dok B
promatra Riječ postalu tijelom, govori: »Krist Gospodin,
duh našega bića« (T u ž 4, 20), da ne bi tko na temelju
onoga što se vidi mislio da je Gospodin naprosto čovjek,
već da spozna, kad čuje riječ »duh«, da je onaj koji je
u tijelu Bog.

Isus je u Duhu Svetom činio čudesna djela

20. Odsele je ovo dvoje očigledno: tko motri kako
Gospodin govori o sebi te isključivo gleda na tjelesno u
njemu i u nevjeri pita: »Otkuda ovome ta mudrost« (M t

669A 13, 54), bez sumnje griješi i huli na Sina čovječjeg. Ali tko promatra njegova djela učinjena Duhom Svetim i tvrdi da onaj koji to čini nije Bog ni Božji Sin, već ih pripiše Beelzebulu, očito huli jer zabacuje Gospodinovo božanstvo. Uistinu, i to je često rečeno, u evanđeoskom ulomku Gospodin riječju »Sin čovječji« naznačuje tjelesno u svom biću. Izričajem »duh« pokazuje da njemu pripada Duh Sveti u kome je sve činio. Radi toga je, čineći djela, govorio: »Ako li meni ne vjerujete, makar vjerujte mojim djelima da biste spoznali da sam ja u Ocu a Otac u meni« (I v 10, 38). Kad se tjelesno htio prinijeti za nas i kad je radi toga uzišao u Jeruzalem, rekao je
B svojim učenicima: »Spavajte i počivajte i dalje. Gle, približio se trenutak i Sin se čovječji izručuje griješničkim rukama« (M t 26, 45). Njegova djela učiniše da se u nj povjeruje kao u istinskog Boga, ali smrt pokaza da je odista posjedovao tijelo. Stoga je s pravom rekao da se predaje Sin čovječji, jer Riječ je besmrtna, nedodirljiva i sami život.

Farizeji ipak nisu vjerovali tim Gospodinovim djelima. Isto tako ne htjedoše promatrati što su činili njihovi sinovi. Radi toga ih Gospodin još jednom blago prekori kad kaza: »Ako ja po Beelzebulu izogonim đavle, čime ih izgone vaši sinovi? Stoga će vam oni biti suci. Ali ako ja u Božjem Duhu izgonim zloduhe, zaista vam se približilo Božje kraljevstvo« (L k 11, 19—20). I tu reče »u
C Božjem Duhu«,ali ne zato što bi bio manji od Duha niti jer bi u njemu izvodio djela, već da bi još jednom pokazao kako on, Božja Riječ, sve čini po Duhu i da bi slušatelje poučio kako toliko hule na onoga koji daje Duha koliko djela Duha pripisuju Beelzebulu. Uistinu, dodajući te riječi pokazuje da farizeji ne upadaju iz neznanja u tu hulu s neizbježivom kaznom već od svoje volje. Oni se, luđaci, ne crvene, iako znaju da su to Božja djela. Pripisuju ih Beelzebulu i kažu da ih ostvaruje nečisti duh.

Farizeji u bezboštvu nadvisuju pogane

672A 21. Kako, dakle, ljudi takve drskosti mogu optuživati pogane koji prave kumire i nazivaju ih bogovima? Njihov je postupak uistinu ravan poganskom bezumlju. Možda

je njihova drskost čak i veća. Mada su o tome primili zakon, Boga su prezreli jer su zakon prekršili. Što će nakon takvih hulâ učiniti ti ljudi kad čitaju proroka Izaiju i doznaju da su znamenja Pomazanikova: progledavanje slijepih, hodanje hromih, govor nijemih, uskrsnuće preminulih, ozdravljenje gubavih i otvaranje ušiju gluhima? Što će reći: tko je tvorac tih djela? Reknu li da je Bog, sami će sebe osuditi s bezboštva prema Gospodinu; jer što je prorok unaprijed vidio i navijestio, Gospodin B
je svojom nazočnošću ostvario. Ali ako se usude, obuzeti drskošću, ustvrditi da je i to učinio Beelzebul, bojim se da će u bezboštvu poći i dalje. Kad pročitaju: »Tko čovjeku dade usta? Tko načini gluha i nijema, s očima i slijepa« (I z l 4, 11) i slične ulomke, neće li opet u ludosti reći da su i to Beelzebulove riječi? Jer kome pripisuju dar gledanja, nužno moraju pripisati uzrok sljepoće. Pismo, naime, tvrdi da oboje ima istoga tvorca.

Tako govoreći odista će početi misliti da je Beelzebul stvoritelj ljudske naravi, jer stvoritelju pripada vlast nad C
onim što je učinio. Mojsije govoraše: »U početku stvori Bog nebo i zemlju« (P o s t 1, 1); »načini Bog čovjeka na sliku Božju« (P o s t 1, 27). I Danijel otvoreno izjavi Dariju: »Ja ne štujem rukotvorene idole, već živoga Boga, stvoritelja neba i zemlje, Gospodara svakoga tijela« (D n 14, 4). Farizeji bi inače još jednom mogli promijeniti sud i kazati da sljepoća, hromost i ostali nedostaci dolaze kao stvoriteljeva kazna, ali da njihovo iscijeljenje i dobročinstvo prema onima koje je to pogodilo ostvaruje Beelzebul. Ali odveć je ludo to i pomisliti. Taj ludi i bezbožni govor može doći od posve ludih ljudi koji buncaju i koji su skroz izvan sebe jer, ludi kako jesu, u razdiobi djela bolje ne pripisuju Bogu već Beelzebulu. I uistinu, ti se ljudi uopće ne žacaju iskrivljivati nauk Svetih pisama samo da bi mogli zanijekati Kristov dolazak.

Farizeji su Isusa kao čovjeka prezreli, kao Boga zanijekali

22. Ti nevaljalci ili nisu smjeli potcjenjivati Gospo- 673A
dina na temelju njegova tjelesnog života kao obična čovjeka ili ga trebahu na osnovi njegovih čudesa otvoreno priznati pravim Bogom. Ali oni sve činiše naopako. Mot-

reći ga kao čovjeka, izrugivahu ga kao običnog čovjeka; promatrajući njegova božanska djela, nijekali su mu božanstvo. Utekli su se đavlu jer su držali da će, kad su se na to usudili, moći izbjegnuti sudu Riječi koju su zlostavljali.

Faraonovi pak čarobnjaci, vrači i liječnici, makar su gotovo sve pokušali, popustiše kad vidješe Mojsijeve znamenite čine. Povukli su se veleći da to čini prst Božji (I z l 8, 19). Ali farizeji i pismoznanci gledahu cijelu Božju
B ruku na djelu. Promatrali su, učinjena od samoga Gospodina, brojnija i veća djela. Ipak rekoše da ih je činio Beelzebul za koga i vrači, mada im je pripadao, priznaše da ne može učiniti ni manja djela. Može li tko dovoljno istaknuti njihovu ludost? Ili tko je sposoban, kako kaza prorok, nešto usporediti s njihovim bezboštvom? I Sodomićane su u usporedbi sa sobom opravdali. Pogane su u neznanju nadmašili. Čak i faraonove vrače nadvisuju u bezumlju.

Jedino se mogu usporediti s Arijevcima. Upali su u isto bezboštvo. Židovi, naime, motreći djela što ih Otac ostvaruje po Sinu, pripisuju ih Beelzebulu; a Arijevci, imajući pred očima ta ista djela, ubrajaju Gospodina koji
C ih čini među stvorenja. Tvrde da je sazdan iz ničega i da nije postojao prije nego je stvoren. Kad firizeji vidješe Gospodina u tijelu, mrmljali su: »Zašto se činiš Bogom kada si čovjek« (I v 10, 33)? Dok ovi borci protiv Krista motre kako Gospodin trpi i spava na njega hule riječima: tko to podnosi, ne može biti Bog ni istobitan s Ocem. Uopće, tko bi htio usporedivnjem istražiti zablude jednih i drugih, ustanovio bi, kako već istaknuh, da su zajedno pali u jamu gorkoga bezumlja.

Tko Krista prizna Bogom i čovjekom vječno će kraljevati

23. Zbog toga je za jedne i druge Gospodin izjavio
676A da će kazna za taj prijestup biti neoprostiva. Rekao je: »Tko bude govorio protiv Duha Svetoga, neće mu se oprostiti ni na ovom ni u budućem svijetu« (M t 12, 32). To je posve pravo! Tko niječe Sina koga će zazvati da bi postignuo izmirenje? Koji će život ili koji pokoj čekati

toga tko odbaci onoga koji veli: »Ja sam život« (I v 14, 6); »dođite k meni svi koji ste umorni i opterećeni i ja ću vam pružiti odmor« (M t 11, 28).

Ako se ovi ljudi na taj način kažnjavaju, jasno je da će vječno u nebu kraljevati koji štuju Krista, koji mu se klanjaju u njegovu tijelu i duhu, koji nisu neupućeni u to da je Sin Božji i ne niječu da je postao Sin čovječji, već jednako priznaju da je »Riječ bila u početku (I v 1, 1) **B** i da je »postala tijelom« (I v 1, 14). To je po svetim obećanjima samoga Gospodina našeg i Spasitelja Isusa Krista koji veli: »Ovi će otići u vječnu muku, a pravednici u život vječni« (M t 25, 46).

Ovo ti, na osnovi onoga što sam naučio, ukratko napisah. Ti to ne uzmi za cjelovitu poduku, već jedino kao pomagalo. Uostalom, nađi još točniji smisao. Izvuci ga iz evanđeoskog ulomka i iz psalama. Poveži snopove istine da bi se, dok ih nosiš, moglo kazati: »Vratit će se kući uz slavlje, nosit će svoje snopove« (P s 125, 6) u Isusu Kristu našemu Gospodinu po kome i s kime Ocu zajedno s Du- **C** hom Svetim slava imoć u vijeke vjekova. Amen.

PRIJEVOD

PISMA EPIKTETU

U općoj Crkvi vrijedi samo Nicejsko vjerovanje

1. Ja mišljah da je s Nicejskim saborom nestalo sva-
1049A koga krivog nauka svih krivovjernikâ koji su igda posto-
1052A jali. Vjerovanje što ga na njem prihvatiše Oci u skladu s božanskim Pismima dostaje da se iskorijeni svako bezboštvo i učvrsti ispravna vjera u Krista. Radi toga su svi koji prisustvovahu nedavno održanim sinodama u Galiji, Španjolskoj i velikom Rimu one izopćili što u potaji drže s Arijem. Ovdje mislim na Auksencija Milanskog[31] te Urzacija, Valenta[32] i Gaja iz Panonije. Biskupi su sa spomenutih sinoda posvuda razaslali pisma — zato što ovi potonji izmišljaju imena sinoda — i ustvrdili da se u općoj Crkvi više ne smije pozivati ni na jedan sabor već jedino na onaj održan u Niceji. On je pobjedni znamen
B svakoga krivovjerja, posebice arijevstva, zbog kojeg se je uglavnom i sastao u svoje vrijeme.

Kako se, dakle, neki, nakon svega toga još usuđuju prepirati i postavljati pitanja? Ali ako pripadaju Arijevcima nije nikakvo čudo kad odbacuju što je napisano protiv njih. Sliče poganima koji kad čuju poruku o božanskom križu smatraju je ludošću. »Poganski su idoli srebro i zlato, djelo ljudskih ruku« (P s 113, 4). Ali možda ovi ljudi koji ponovno žele nametnuti cijelo pitanje pripadaju među one koji kao da su pravovjerni i kao da cijene što su Oci objavili. Svojim pak postupkom ne čine drugo već, po Pismu (H a b 2, 15), bližnjega napadaju
C blatnim uništenjem. Bez ikakve se koristi ili na propast nevinih prepiru riječima.

Pregled kristoloških zabludâ

2. Ovo pišem pošto sam pročitao spise koje mi dostavi tvoja Pobožnost. Kamo sreće da to nije nikad napisano, da budućim pokoljenjima o tome ne ostane ni-

[31] Auksencije je bio aleksandrijski prezbiter oko 343. Potom postaje 355. milanskim biskupom. Bio je vođom zapadnog arijevstva. Mnogo ga je sinoda osudilo, ali je spretnom politikom uspio ostati u Milanu do smrti 374. kad njegovu biskupsku stolicu preuzima Ambrozije. Usp. L. ÜDING, LThK, 1, 1138.

[32] Urzacije osiječki i Valent beogradski veoma su dobro poznati Atanaziju. Bili su mu najljući protivnici. Arijevstvo su prigrlili iz usta samog Arija, prognanika u Iliriku. Bili su članovi komisije koja je u Egiptu ispitivala tobožnja Atanazijeva nedjela. Na sinodama u Tiru, Arlesu i Milanu oštro su napadali Atanazija i tražili da ga car ukloni iz biskupije. Usp. J. M. SZYMUSIAK, **Athanase,** 189; **A. HAMMAN, Ursacius,** 568.

kakva spomena. Jer tko je takva što ikada čuo? Tko je to naučavao ili se tako učio? »Sa Siona će izaći Božji zakon, a Gospodnja Riječ iz Jeruzalema« (I z 2, 3). A otkud iziđe ovaj nauk? Koje podzemlje izbljuva tvrdnju da je tijelo rođeno iz Marije istobitno s božanstvom Riječi? Ili da se Riječ pretvorila u pùt, kosu i cijelo tijelo i da je promijenila vlastitu narav? Tko je čuo u Crkvi 1053A
ili uopće među kršćanima da je Gospodin samo prividno, a ne i u zbilji, nosio tijelo? Tko je do te mjere bezbožan te govori i misli da je samo božanstvo, istobitno s Ocem, obrezano, da je od savršena postalo nesavršeno, da na križ ne bi pribito tijelo već sama stvaralačka bit Mudrosti? Tko će za onoga za koga čuje da tvrdi kako Riječ nije iz Marije već iz svoje biti sebi oblikovala trpljivo tijelo reći da je kršćanin? Tko je izmislio ovo bezbožno krivovjerje ili kome je palo na pamet da rekne: tko tvrdi da je Gospodnje tijelo iz Marije, drži da u božanstvu ne postoji Trojstvo nego četvorstvo? Kao da oni koji su tog mišljenja smatraju da tijelo što ga je Spasitelj obukao iz B
Marije pripada trojstvenoj biti!

Otkuda su, nadalje, neki izvukli krivovjerje jednako spomenutim pa tvrde da tijelo Riječi nije mlađe od njezina božanstva nego je s Riječju posve suvječno, jer se sastoji iz biti Mudrosti? Kako se ljudi koji se zovu kršćanima usuđuju sumnjati da li je Gospodin, izašli iz Marije, po biti i narav Sin Božji, a po tijelu iz sjemena Davidova, od Marijina tijela?

Koji su ljudi tako drski te vele: Krist koji je tijelom trpio i bio raspet nije Gospodin, Spasitelj, Bog, Očev Sin? Kako se smiju nazivati kršćanima oni koji tvrde da je Riječ sišla na sveta čovjeka kao na jednoga od proroka, a nije postala samim čovjekom, pošto je iz Marije C
uzela tijelo? Po njima je Krist zasebni netko, a Riječ Božja opet netko drugi. Riječ je Očev Sin koji je prije Marije i prije vjekova. Ili kako mogu biti kršćanima koji tvrde da je drugi Sin, a drugi Riječ Božja?

Razlozi potankoga odgovaranja na spomenute zablude

3. To je stajalo u tvom spisu. Bilo je rečeno na drugi način, ali je imalo jedan smisao i istu bezbožnu snagu. Radi toga su se međusobno bili i tukli ovi ljudi što se diče otačkom vjeroispovješću sastavljenom u Niceji.

Ja sam se uistinu čudio što tvoja Bogoljubnost to podnosi, što nije ušutkala one koji to govore te pred njih
D iznijela pravovjerno vjerovanje da se, ako poslušaju,
1056A smire ili, ako se usprotive, da se smatraju krivovjernicima.

Spomenute tvrdnje ne smiju se među kršćanima ni reći ni čuti, jer su posve tuđe apostolskom nauku. Upravo sam stoga i ja neprekriveno iznio u pismu njihove izreke kako su zabilježene, da bi njihovu sramotu i bezboštvo uvidio tko ih samo čuje. I mada treba iscrpnije razotkriti i pobiti ludost ljudi koji to izmisliše, ipak bi bilo dobro s time završiti pismo i više ništa ne dodavati. Jer što se tako očito pokazuje zlim, ne smije se naširе razvlačiti i obrađivati, da svađalice ne bi mislili kako je sumnjivo. Također bi se na to dalo naprosto odgovoriti i reći: do-
B voljno je da to nije nauk opće Crkve i da tako nisu mislili Oci.

Ali da posvemašnja šutnja ne bi začetnicima zala postala izlikom bestidnosti, bit će na mjestu da se iz božanskih Pisama štogod dozove u sjećanje. Možda će se na taj način zasramiti pa će prestati s tim sramotnim mislima.

Isusovo tijelo nije istobitno s božanstvom Riječi

4. Otkud vam, ljudi, dođe na pamet da ustvrdite kako je Isusovo tijelo istobitno s božanstvom Riječi? Posve je, naime, na mjestu da se time počne; jer ako se to pokaže lomnim, i sve se ostalo pokazuje takvim. Ali u božanskim se Pismima to ne da pronaći. Ona kažu da je Bog postao u ljudskome tijelu. I Oci, skupljeni u Niceji, kazaše o
C samom Sinu, a ne o tijelu, da je istobitan s Ocem. Ispovjediše na temelju Pisama da je »Sin iz Očeve biti«, a tijelo iz Marije.

Ili, dakle, odbacite Nicejski sabor te poput krivovjernika prikažite svoj stav; ili ako želite biti sinovi Otaca, ne mislite drukčije nego oni napisaše.

Vi i iz slijedećeg možete uočiti svoje bezumlje: ako je Riječ istobitna s tijelom kojem je narav[33] zemljana, a Riječ je, po otačkom vjerovanju, istobitna s Ocem, i

[33] Za kristološko značenje riječi »narav« u **Pismu Epiktetu, usp. Th. ŠAGI-BUNIĆ, De dyophysitismo, 236.**

sam će Otac biti istobitan s tijelom koje je postalo iz zemlje. Zašto onda korite Arijevce kad vele da je Sin stvorenje, a sami tvrdite da je i Otac istobitan sa stvorenjima?

Prešli ste i na novo bezboštvo. Učite da se Riječ **D**
pretvorila u tijelo, kosti, kose, živce i u čitavo tijelo te da je izmijenila svoju vlastitu narav. Vrijeme je da otvoreno reknete da je Riječ nastala iz zemlje ukoliko je
narav kostiju i cijeloga tijela zemljana. Ali kakve li je **1057A**
tek ludosti što sami sebi protuslovite? Kažete da je Riječ istobitna s tijelom, a jedno stavljate do drugoga. Tvrdite li da se je Riječ prometnula u tijelo, za nju samu izmišljate izmjenu. Tko, nadalje, da vas podnese pa da samo to velite? Zapadoste u bezboštvo koje je dublje od ikakva krivovjerja.

Ako je Riječ istobitna s tijelom, Marijin je spomen i uloga suvišna. Tijelo je moglo, i prije Marije, vječno postojati kao što je slučaj sa samom Riječi, iako je ona, po vašem sudu, istobitna s tijelom. Isto tako čemu je bio potreban dolazak Riječi? Zar za to da obuče što joj je istobitno ili da izmjenom vlastite naravi postane tijelom? Božanstvo, naime, ne uzima samo sebe da bi obuklo što **B**
mu je istobitno. Riječ koja je otkupila grijehe drugih nije sagriješila da bi, preobrazivši se u tijelo, sama sebe prikazala kao žrtvu za se i tako sebe otkupila.

Uzeo je s nama jednako tijelo

5. Ali to nije tako. Daleko od toga! Apostol reče: »Uzeo je Abrahamovo sjeme. Stoga je trebalo da bude braći sličan u svemu« (H e b 2, 16—17). Uzeo je tijelo koje je jednako s nama. Zbog toga, zacijelo, i Marija postoji da bi iz nje uzeo tijelo i kao svoje vlastito prinio za nas. Nju je Izaija nagovijestio i naznačio riječima: »Gle, Djevica« (I z 7, 14). Gabrijel joj bi poslan, ali ne na- **C**
prosto kao Djevici već »Djevici zaručenoj s mužem« (L k 1, 27), da bi se spominjanjem zaručnika pokazalo da je Marija pravi čovjek. Iz istoga razloga Pismo spominje rođenje i veli: »Povi ga« (L k 2, 7). Dojke što ih je sisao nazvane su blaženima (L k 11, 27); prinijeli su i žrtvu kao da je rođenjem otvorio maternicu (L k 2, 23). Sve su to

znaci Djevice koja rađa. I Gabrijel joj je pomno navijestio blagu vijest. Nije naprosto rekao: što je **u tebi** sazdano, da se ne bi mislilo da je tijelo u nju od drugdje unišlo, već je kazao: »Što je **iz tebe** sazdano« (L k 1, 35), da bi se vjerovalo da je dijete po naravi iz nje. To i narav jasno pokazuje, jer je nemoguće da djevica ima mlijeka dok ne rodi. Nemoguće je tijelo hraniti mli-
D jekom i povijati ga ako najprije nije uistinu rođeno. Osmog je dana i obrezano; Šimun ga je uzeo u naručje; postalo
1060A je dječakom i raslo; imalo je dvanaest godina (L k 2, 21——41). Doživjelo je trideset godina (L k 3, 23).

Nije, prema tome, kako su neki nagađali, sama bit Riječi, pošto se izmijenila, bila obrezana.Ona je nepretvoriva i neizmjenjiva. Sâm, naime, Spasitelj kaže: »Gledajte, vidite da sam to ja i da se ne mijenjam« (M a l 3, 6). I Pavao bilježi: »Isus Krist, jučer i danas, i za vjekove isti« (H e b 13, 8). Ali u obrezanu i nošenu tijelu; u tijelu koje je jelo, pilo, umaralo se, bilo pribijeno na drvo i trpjelo, bijaše netjelesna Božja Riječ koja ne može trpjeti. Tijelo je položeno u grob, a Riječ[34] je, po Petrovim riječima, pošla propovijedati i »dusima u zatvoru« (1 P t 3, 19).

Tijelo nije Riječ već pripada Riječi

6. To najbjelodanije pokazuje ludost onih koji vele da se je Riječ pretopila u kosti i tijelo. Kad bi tako bilo,
B groba ne bi trebalo. Samo bi tijelo pošlo naviještati dusima u podzemlju. Ali jedino je Riječ otišla propovijedati, a Josip je tijelo umotao u platno i sahranio na Golgoti (M k 15, 46). Svima je tako postalo jasno da tijelo nije Riječ, već je pripadalo Riječi. Njega je, uskrslo od mrtvih, Toma dotaknuo i u njemu zamijetio ožiljke čavala (I v 20, 25) što ih je sama Riječ pretrpjela gledajući kako ih zabijaju u njezino tijelo, a nije to spriječila iako je mogla. Štoviše, Riječ koja je netjelesna uzela je za svoje i prisvojila tjelesne vlastitosti. Zaista, dok je sluga udarao tijelo, Riječ je kao da ona trpi govorila: »Zašto me tučeš« (I v 18, 23)? Mada je Riječ po naravi

[34] U grčkom tekstu piše: »(...) dok je Riječ, **ne odijelivši se od njega** (tijela) ..., pošla propovijedati ...« Svi se istraživaoci slažu da su riječi **ne odijelivši se od njega** krivotvorina i umetak.

nedodirljiva, ipak reče: »Leđa podmetnuh bičevima, ob- **C**
raze šibama i lice svoje ne sklonih od uvreda i pljuvanja« (I z 50, 6). Što je, naime, ljudsko tijelo Riječi pretrpjelo, Riječ je, jer je bila s tijelom, uzela na se da bismo mi mogli postati dionicima božanstva Riječi. Bilo je upravo čudesno da je jedan te isti trpio i nije trpio. Trpio je jer je trpjelo njegovo vlastito tijelo, a on je bio nazočan u tijelu što pati. Nije trpio jer je Riječ po naravi Bog i zato ne može trpjeti. Tijelo je u sebi imalo Riječ koja nije sposobna trpjeti te je otklanjala tjelesne slabosti. Riječ je to učinila i tako se zbi da bi sama na se uzela **1061A**
naše, prinijela za žrtvu i time posve uništila te nas svojim zaodjenila i tako Apostolu omogućila reći: »Ovo raspadljivo treba da obuče neraspadljivost i ovo smrtno da obuče besmrtnost« (1 K o r 15, 53).

Utjelovljenjem je spašen čitav čovjek

7. To se nije, kako neki misle, dogodilo prividno. Daleko od toga! Spasitelj je odista i zbilja postao čovjekom. Time se zbilo spasenje čitava čovjeka. Jer ako je Riječ, po njihovu sudu, samo prividno bila u tijelu — a ono što se naziva prividnim samo je umišljaj — slijedi, u skladu s najbezbožnijim Manijem, da je ljudsko spasenje i uskrsnu- **B**
će samo privid. Ali naše spasenje nije privid niti se spasilo jedino tijelo već je čitav čovjek, duša i tijelo, spašen u samoj Riječi.

Prema tome, Gospodinovo je tijelo, po božanskim Pismima, uzeto iz Marije, bilo po naravi ljudsko i pravo tijelo. Bilo je istinito jer je istovjetno s našim. Marija je, naime, zato što svi potječemo od Adama, naša sestra. O tome nitko ne dvoumi, ako se sjeća što Luka napisa. Gospodin je poslije uskrsnuća od mrtvih, dok su neki mislili da ga ne motre u tijelu iz Marije već umjesto njega duh, rekao: »Gledajte moje ruke i noge i ožiljke čavala! Tà ja sam to! Opipajte me i vidite, jer duh nema tijela i kostiju kao što vi-
dite da ja imam. Rekavši to, pokaza im ruke i noge« (L k **C**
24, 39—40).

Otud se, nadalje, dadu pobiti i oni koji se usuđuju reći da se je Gospodin pretvorio u tijelo i kosti. Gospodin, naime, nije rekao: kako vidite da j a j e s a m tijelo i ko-

sti, već da to i m a. Tako se izrazio da se ne bi mislilo kako se sama Riječ pretopila u tijelo i kosti, već da se vjeruje da je to imala prije smrti i poslije uskrsnuća.

Isusovo tijelo nije istobitno s božanstvom Riječi

8. Budući, dakle, da smo za to pružili dokaz, suvišno je ostalo doticati i time se mučiti. Tijelo u kojem bijaše Riječ nije istobitno s božanstvom, već je zbilja rođeno od Marije. Riječ se nije preobrazila u kosti i meso, već je bila u tijelu. Ivanova izreka: »Riječ postade tijelom« (I v 1,
D 14) ima taj smisao. To se može razabrati iz slične tvrdnje.
1064A Pavao, naime, piše: »Krist je za nas postao prokletstvom« (G a l 3, 13). Krist nije postao prokletstvom nego je radi nas prihvatio prokletstvo. Zato je rečeno da je postao prokletstvom. Isto tako nije prometnućem u tijelo postao tijelo već je radi nas uzeo živo tijelo i postao čovjek. Reći: »Riječ je postala tijelo« (I v 1, 14) isto je što i kazati: »Riječ je postala čovjekom«. Tako i piše u Joelu: »Izlit ću od svoga Duha na svako tijelo« (J l 2, 28). To se obećanje nije odnosilo na nerazumna bića, već na ljude zbog kojih je Gospodin postao čovjekom.

Budući da to mjesto ima to značenje, jasno je da će sami sebe osuditi oni koji misle da je i prije Marije postoB jalo tijelo koje je iz nje i da je Riječ prije nje imala ljudsku dušu te da je u njoj bila uvijek. I prije svoga dolaska. Zašutjet će i oni koji misle da tijelo nije podleglo smrti, već da je besmrtne naravi. Ako nije umrlo, kako je Pavao predao Korinćanima što je i primio: »Da je Krist umro za naše grijehe po Pismima« (1 K o r 15, 3)? Uopće, kako je Krist uskrsnuo, ako nije umro?

Uvelike će se od stida crvenjeti oni koji smatraju da mjesto Trojstva postoji četvorstvo, ako se rekne da tijelo potječe iz Marije. Tvrde: ako kažemo da je tijelo istobitno s Riječi, Trojstvo ostaje Trojstvo jer Riječ u nj ne uvodi ništa tuđe. Ali ako držimo da je tijelo iz Marije ljudsko,
C nužno slijedi da mjesto Trojstva postoji četvorstvo zato što se nadodaje tijelo koje je u biti nešto strano, a u njemu se nalazi Riječ.

Riječ je izašla iz Marije da bi otkupila ljudski rod

9. Dok tako zbore, ni ne pomišljaju da sami sebi protuslove. Makar govore da Isusovo tijelo nije iz Marije već istobitno s Riječi, ništa manje, iako se pretvaraju kako se ne bi držalo da tako misle, neće postati očito da u skladu sa svojim poimanjem tvrde četvorstvo. Kao što Sin, premda po Ocima istobitan s Ocem, nije sami Otac, već se naziva Sinom koji je u odnosu na Oca istobitan, isto tako i tijelo koje bi bilo istobitno s Riječi nije sama Riječ nego je u odnosu na Riječ nešto drugo. Ako je nešto drugo, njihovo će Trojstvo, po njihovu shvaćanju, biti četvorstvo. Istinsko, posve potpuno i nerazdvojivo Trojstvo ne prihvaća dodavanje. Prihvaća ga ono što su ga oni izmislili. Kako još mogu biti kršćanima, kad pored pravoga Boga izmišljaju nekoga drugog? 1065A

I u jednoj drugoj njihovoj misli može se otkriti veliko bezumlje. Ako zbog toga što je Spasiteljevo tijelo iz Marije, što je ljudsko i što se takvim naznačuje u Pismima, drže da umjesto Trojstva valja govoriti o četvorstvu jer bi s tijelom nastao prirast, gorko se varaju. Stvorenje izjednačuju se Stvoriteljem. Smatraju da božanstvo može prihvatiti dodavanje. Nisu shvatili da Riječ nije postala tijelom radi uvećanja božanstva, već da bi tijelo uskrsnulo; nisu razumjeli da Riječ nije izašla iz Marije da bi sebe poboljšala, već da otkupi ljudski rod.

Kako, dakle, mogu misliti da bi tijelo, otkupljeno po B Riječi, nadopunilo božanstvo Riječi koja ga je oživjela? Radije je ljudsko tijelo doživjelo veliki dodatak po zajedništvu i sjedinjenju Riječi s tim tijelom. Od smrtna postalo je besmrtno. Bilo je tjelesno, postalo je duhovno. Satkano od zemlje, prekoracilo je nebeska vrata.

Trojstvo, prema tome, ostaje Trojstvo i kad Riječ uzima tijelo iz Marije. Niti je što dobilo niti izgubilo, već je uvijek potpuno. U Trojstvu spoznajemo jedno božanstvo. Na taj se način u Crkvi naviješta jedan Bog, Otac Riječi.

Iz Marije iziđe Krist, Gospodin, Bog

10. Iz istoga će, nadalje, razloga zamuknuti koji su C negda tvrdili da onaj što iz Marije iziđe nije Krist, Gospodin, Bog. Ako nije Bog bio u tijelu, kako se Isus, čim

iziđe iz Marije, naziva »Emanuel što znači s nama Bog« (M t 1, 23)? Kako je Pavao, ako Riječ nije bila u tijelu, mogao napisati Rimljanima: »Po tijelu Krist je od njih. On je povrh svega, Bog. Nek je blagoslovljen u vijeke vjekova. Amen« (R i m 9, 5)?

Stoga, dakle, koji prije zanijekaše da je Raspeti Bog nek priznaju da su pogriješili i nek vjeruju božanskim Pismima, ali prije svega Tomi koji, videći na njemu tragove čavala, uskliknu: »Gospodin moj i Bog moj« (I v 20, 28).
D Sin je kao Bog i Gospodin slave bio u sramno prikovanu i pogrđenu tijelu. Tijelo je, doduše, trpjelo probodeno na drvu i iz njegova je boka potekla krv i voda; ali ukoliko je
1068A hram Riječi, bilo je ispunjeno božanstvom. Zbog toga je i i sunce, videći svoga Stvoritelja kako trpi u zlostavljenu tijelu, povuklo svoje zrake i potamnilo zemlju. Ali tijelo se je, iako smrtne naravi, zbog Riječi koja je u njemu, izdignulo iznad svoje biti. Napustilo je naravnu raspadljivost, obuklo Riječ koja nadmašuje čovjeka i postalo neraspadljivo.

Samo je Marijin Sin utjelovljena Riječ Božja

11. Kad neki bajaju i vele da je Riječ sišla na nekoga čovjeka koji je od Marije, kao što je silazila na bilo kojeg
B proroka, suvišno je na to se navraćati. Njihovo je ludovanje očevidno pa samo sebe pobija. Ako je Riječ na taj način došla, zašto se onaj čovjek rodio iz Djevice, a nije i on iz muža i žene? Tako se je, naime, rodio svaki sveti čovjek. Ili zbog čega se samo za njegovu smrt kaže da je za nas, a ne i za smrt svakog pojedinca, ako je Riječ tako došla? Ako je Riječ dolazila svakom proroku, zašto se jedino za Marijina Sina tvrdi da je Riječ jednom došla na koncu vjekova? Ili, ako je Riječ došla kao što je došla u prijašnjim svetima, zašto oni, pošto su svi umrli, još nisu uskrsnuli, a jedino je čovjek iz Marije uskrsnuo trećega dana? Zašto se isključivo Marijin Sin, ako je Riječ u njemu došla kao i u ostalima, naziva Emanuelom, ukoliko je tijelo iz Marije
C rođeno ispunjeno božanstvom? Emanuel, naime, znači »s nama Bog« (M t 1, 23). Ili, ako je Riječ tako došla, zašto se ne kaže da ona sama jede, pije, postaje umorna i umire kad bilo koji od svetih ljudi jede, pije, umara se i umire, nego se to samo kaže za Marijina Sina? Za ono što je to

tijelo trpjelo veli se da je trpjela sama Riječ. Dok se za sve ostale ljude kaže da su se začeli i rodili, jedino se o Marijinu djetetu naviješta: »I Riječ je tijelom postala« (I v 1, 14).

Riječ je kao čovjek izašla iz Marije

12. Otud se vidi da je Riječ radi proricanja svima ostalima pristupala, ali da je osobno, uzevši tijelo, kao čovjek izašla iz Marije. Riječ je po naravi i biti Božja Riječ; a čovjekom, kako veli Pavao, posta po tijelu iz Davidova sjemena (R i m 1, 3) i Marijina tijela. Otac obznani Sina u Jordanu i na brdu kad reče: »Ovo je Sin moj ljubljeni, u **1069A**
njemu mi sva milina« (M t 3, 17). Njega su Arijevci zanijekali. Mi ga priznajemo i klanjamo mu se. Sina i Riječ ne razdvajamo, jer znamo da je sama Riječ Sin po kome je sve postalo i koji nas je otkupio.

Stoga se čudismo kako je uopće mogla o tome tako jasnom nastati među vama rasprava. Ali, hvala Gospodinu, što se, makar smo se žalostili dok smo čitali tvoj izvještaj, sad možemo radovati zbog toga kako se to završilo. Rastali su se u slozi i sklopili mir jer su prihvatili pobožno i ispravno vjerovanje. To je i mene, pošto sam dugo razmišljao, potaklo da ovo malo napišem. Shvatio sam da bi
šutnja za one koji su nam slogom pribavili razlog za rado- **B**
vanje mjesto radošću mogla roditi tugom.

Molim, stoga, u prvom redu tvoju razboritost i potom sve slušatelje da ovo prime s dobrom namjerom. Ako što nedostaje s obzirom na pravovjerje, nek to poprave i meni jave. Ako je ovo nedostojno i nesavršeno sastavljeno kao od čovjeka neznalice, nek svi oproste našu slabost priopćivanja.

Pozdravi kod sebe svu braću. Tebe pozdravljaju svi koji su s nama. Živi, dragi i uistinu veoma željkovani, sretno u Gospodinu.

BIBLIOGRAFIJA

B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie,* izd. 7, Herder, 1966.

C. ANDERSEN, *Erlösung,* u *Reallexicon für Antike und Christentum,* VI, Stuttgart, 1966, 189-195.

M. AUBINAU, *Les écrits de saint Athanase sur la virginité,* u *Recherches Patristiques,* Amsterdam, 1974, 168-171; *Les 318 serviteurs d' Abraham (Gen., XIV, 14) et le nombre des Pères au Concile de Nicée,* 267-305.

I. BACKES, *Das trinitarische Glaubensverständnis beim hl. Athanasius d. Gr.,* u *Trierer Theol Zeitschrift* 82 (1973), 129-140.

G. BARDY, *Serapion de Thmuis,* u DTC, 14, 1908-1912.

L. W. BARNARD, *What was Arius' Philosophy?,* u *Theologische Zeitschrift,* 28 (1972), 110-117.

L. W. BARNARD, *The Antecedents of Arius,* u *Vigiliae Christianae,* 24 (1970), 172-188.

L. W. BARNARD, *Some Notes on the Meletian Schism in Egypt,* SP, XII, 1 (TU, 115), Berlin, 1975, 399-405.

L. W. BARNARD, *Two Notes on Athanasisu,* u *Orientalia Christiana Periodica,* 41 (1975), 344-356.

L. W. BARNARD, *Athanase et les empereurs Constantin et Constance,* u *C. Kannengiesser, Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du colloque de Chantilly 23—25 septembre 1973 (Théologie Historique, 27),* Paris, 1974 = *Kannengiesser,* 127—143.

R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après saint Athanase,* Paris, 1952.

W. H. BATES, *The Background of Apollinari's Eucharistic Teaching,* u *Journal of Ecclesiastical History,* 12 (1961), 139—154.

R. BÄUMER, LThK, 7 (1962), 966—968.

P. BENOIT, *Les origines du Symbole des Apôtres dans le Nouveau Testament,* u *Exégèse et Théologie,* II, Paris, 1961, 193—211; *Exégèse et Théologie,* I, Paris, 1961.

J. B. BERCHEM, *Le rôle du Verbe dans l'oeuvre de la création et de la sanctification d'après saint Athanase,* u *Angelicum,* 15 (1938), 201—232. 515—558.

P. B. T. BILANIUK, *The Mystery of Theosis or Divinization,* u *The Heritage of the Early Church, Essays in Honor of G. V. Florovsky,* Roma, 1973, 337—359.

E. BOISMARD, *Le prologue de saint Jean,* Paris, 1953.

E. BOULARAND, *L'hérésie d' Arius et la »foi« de Nicée, I-II,* Paris, 1972.

P. Th. CAMELOT, *Athanase d'Alexandrie. Contre les Païens et Sur l'Incarnation du Verbe* (S Ch, 18), Paris, 1946.

P. Th. CAMELOT, *Areios,* u LThK, 1 (1957), 829—830.

P. Th. CAMELOT, *Athanasios,* u LThK, 1 (1957), 976—981.

P. Th. CAMELOT, *Les Conciles oecuméniques des IVe et Ve siècles,* u *Le Concile et les Conciles, Cerf,* 1960, 45—73.

P. Th. CAMOLET, *Liberius,* u *New Catholic Encyclopedia,* 8, 1967, 714—716.

H. von CAMPENHAUSEN, *I Padri greci,* Brescia, 1967.

L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul,* izd. 3, Paris, 1958.

H. CHADWICK, *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325,* u J ThS, 9 (1958), 292—304.

V. C. de CLERCQ, *Ossius,* LThK, 7 (1962), 1269—1270.

V. C. de CLERCQ, *St. Athanasius,* u *New Catholic Encyclopedia,* I, 1967, 996—999.

O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes,* Paris, 1948.

I. H. DALMAIS, *Divinisation,* u DdeS, III, Paris, 1957, 1376—1389.

D. DIMITRIJEVIĆ, *Christologie des heiligen Athanasius und ihre Bedeutung für die Auffassung der Eucharistie,* u *Kyrios,* 14 (1974), 61—84.

H. DÖRRIES, *Serapion von Thumis,* u *Paulys Realencyclopädie, Suppl,* VIII, 1956, 1260—1267.

G. L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli,* Herder, 1967.

B. DUDA, *Riječ tijelom postala,* Zagreb, 1966.

R. Y. EBIED-L. R. WICKHAM, *A Note on the Syriac Version of Athanasius' Ad Epictetum in MS. B. M. ADD. 14557,* u JThs 23 (1972), 144—154.

O. FALLER, *Ambrosius, De Incarnationis dominicae sacramento,* CSEL, 79, Vindobonae, 1964.

G. FLOROVSKY, *The Concept of Creation in Saint Athanasius,* u SP, VI, TU, 81, Berlin, 1962, 36—57.

P. GALTIER, *Saint Athanase et l'âme humaine du Christ,* u *Gregorianum 36* (1955), 553—589.

A. GESCHÉ, *L'âme de Jésus dans la christologie du IVe siècle. Le témoignage du commentaire sur les psaumes découvert à Toura, u Revue d'Histoire Ecclésiastique,* 54 (1959), 385—425.

K. M. GIRARDET, *Constance II, Athanase et l'édit d Arles. A propos de la politique religieuse de l' empereur Constance II,* u *Kannengiesser,* 63—91.

K. M. GIRARDET, *Kaisergericht und Bischofsgericht,* Bonn, 1975.

A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon,* u *Das Konzil von Chalkedon,* I, izd. A. Grillmeier-H. Bacht, Würzburg, 1962, 5—202.

A. GRILMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven,* Herder, 1975.

A. GRILLMEIER, *Crist in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon,* izd. 2, London-Oxford, 1975.

J. GROSS, *La divinisation du chrétien d' après les Pères Grecs,* Paris, 1938.

A. de HALLEUX, *»Dieu le Père tout — puisant«,* u *Revue theol. de Louvain,* 8 (1977), 401—422.

A. HAMMAN, *Ursacius,* LThK, 10, 568.

A. HAMMAN, *Serapion,* LThK, 9, 682—683.

R. P. C. HANSON, *Dogma and Formula in the Fathers,* SP, XIII, 2 (TU, 116), Berlin, 1975, 169—184.

E. HAMMERSCHMIDT, *Die Begriffsentwicklung in der altkirchlichen Theologie zwischen dem ersten allgemeinen Konzil von Nizäa (325) und dem zweiten allgemeinen Konzil von Konstantinopel (381),* u *Theologische Revue,* 51 (1955), 145—154.

A. von HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Darmstadt, 1964.

D. L. HOLLAND, *Die Synode Antiochien (324/25) und ihre Bedeutung für Eusebius vov Caesarea und das Konzil von Nizäa,* u *Zeitschrift fur Kirchengeschichte,* 81 (1970), 163—181.

A. HERON, *Zur Theologie der »Tropici« in den Serapionbriefen des Athanasius. Amos 4, 13 als pneumatologische Belegstelle,* u *Kyrios,* 14 (1974), 3—24.

H. JORISSEN, *Der Heilige Geist,* u *Theologische Reuve,* 68 (1972), 206—210.

Ch. KANNENGIESSER, *Le mystère pascal du Christ selon Athanase d' Alexsandrie,* u *Recherches de Science Religieuse,* 63 (1975), 407—442.

Ch. KANNENGIESSER, *Logos et nous chez Athanase d'Alexandrie,* u SP, XI, 2, (TU, 108), Berlin, 1972, 199—202.

Ch. KANNENGIESSER, *Atnanase d' Alexandrie, Sur l'Incarnation du Verbe (*S Ch, 199), Paris, 1973.

Ch. KANNENGIESSER, *Où et quand Arius composa-t-il la Thalie?,* u *Kyriakon, Fest, J. Quasten,* I, Münster, 1970, 346—351.

Ch. KANNENGIESSER, *Le témoignage des Lettres Festales de saint Athanase sur la date de l' apologie Contre les païens, sur l'Incarnation du Verbe,* u *Recherches de Science Religieuse,* 52 (1964), 91—100.

Ch. KANNENGIESSER, *Athanasius von Alexandrien. Seine Beziehnungen zu Trier und seine Rolle in der Geschichte der christlichen Theogie,* u *Trierer Theologische Zeitschrift,* 82 (1973), 141—153.

J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse,* Göttingen, 1972.

J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines,* izd. 4, London, 1968.

H. KNECHT, *Eikon,* u ThW, II (1935), 386—387.

H. KRAFT, *Homousios,* u *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 66 (1954/55), 1—24.

A. LAMINSKI, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen,* Leipzig, 1969.

G. LANGGÄRTNER, *Das Aufkommen des ökumenischen Konzilsgedankens. Ossius von Cordoba als Ratgeber Constantins,* u MThZ, 15 (1964), 111—126.

G. LARENTSAKIS, *Einheit der Menscheit Einheit der Kirche bei Athanasius* (GrTS, 1), Graz, 1978.

Ch. LASH, *Saint Athanase dans les écrits de Sévère d' Antioche,* u *Kannengiesser,* 377—394.

J. LEBON, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort,* u *Revue d'historie ecclésiastique,* 23 (1927), 5—43. 209—251.

J. LEBON, *Altération docrtinale de la »Lettre à Épictet« de Saint Athanase,* u *Revue d'historie ecclésiastique,* 31 (1935), 713—761.

J. LEBON, *Le sort du consubstantiel nicéen*, u *Revue d'historie ecclésiastique*, 47 (1952), 485—529; 48 (1953), 632—682.

J. LEBON, *Athanase d'Alexandrie. Lettres à Serapion sur la divinité du Saint-Esprit* (SCh, 15), Paris, 1947.

J. M. LEROUX, *Athanase et la seconde phase de la crise arienne* (345 à 373), u *Kannengiesser*, 145—156.

J. LIEBAERT, *La docrtine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille, 1951.

J. LIEBAERT, *Arianismus*, u LThK, I, (1957), 845—848.

J. LIEBAERT, *L'Incarnation. Des origines au concile de Chalcédoine*, Paris, 1966.

J. LIPPL, *Athanasius der Grosse*, u *Bibliothek der Kirchenväter*, 13, V-XXXIX.

F. LOOFS, *Leitfaden zu der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1959.

V. LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967.

A. LOUTH, *The Concept of the Soul in Athanasius'Contra Gentes — De Incarnatione*, SP, XIII, 2, TU, 116, Berlin, 1975, 227—231.

G. MADEC, *Ambroise, Athanase et l'apollinarisme*, u *Kannengieser*, 365—376.

M. MANDAC, *Bazilije Veliki. Duh Sveti*, Makarska, 1978.

M. MANDAC, *Krst u Pavlovim spisima*, u BS, 47 (1977), 72—75.

M. MANDAC, *Isus prvog Matejeva poglavlja*, BS, 47 (1977), 45—62.

J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Collectio*, VII, Florentiae, 1762.

A. MARTIN, *Athanase et les Melitiens (325—335)*, u *Kannengiesser*, 31—61.

E. P. MEIJERING, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?*, Leiden, 1974.

P. MEINHOLD, *Die gesamtchristliche Bedeutung des Hl. Athanasius*, u *Kyrios*, (14 (1974), 97—114.

P. MERENDINO, *Paschale Sacramentum*, Münster, 1965.

W. METZGER, *Der Organongedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter*, Münsterschwarzach, 1968.

E. D. MOUTSOULAS, *La lettre d'Athanase à Épictete*, u *Kannengiesser*, 313—333.

E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen, 1969.

R. A. NORRIS, *Manhod and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford, 1963.

H. NORDBERG, *A Reconsideration of the Date of St. Athanasius'Contra Gentes and De Incarnatione*, u SP, III, 1, TU, 78, Berlin, 1961, 262—266.

J. ORTIZ de URBINA, *Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*, u *Chalkedon*, I, 389—418.

J. ORTIZ de URBINA, LThK, 7 (1962), 968—969.

J. ORTIZ de URBINA, *Nicée et Constantiople*, Paris, 1963.

Ch. PIETRI, *La question d'Athanase vue de Rome* (338—360), u *Kannengiesser*, 93—126.

T. E. POLLARD, *Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius*, u SP, II, TU, 64, Berlin, 1957, 282—287.

G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée partistique*, Paris, 1955.

K. RAHNER, *Écrits theologiques*, I, Desclée, 1959.

M. RICHARD, *Saint Atnanase et la psychologie du Christ selon les ariens*, u *Mélanges de science religieuse*, 4 (1947), 5—54.

F. RIECKEN, *Das Homousios von Nikaia als Krisis des altcwristlichen Platonismus*, u *Zur Frühgeschichte der Christologie*, izd. B. Welte (*Quaest. disp.* 51), Herder, 1970, 74—99.

H. de RIEDMATTEN, *La christologie d'Apollinaire de Laodicée*, u SP, TU, 64, Berlin, 1957, 208—234.

H. de RIEDMATTEN, *Some Neglected Aspects of Apollinaris Christology*, u *Dominican Studies*, 1 (1948), 239—260.

H. de RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du IIIe au IVe siècle*, Fribourg, 1952.

D. RITSCHL, *Athanasius. Versuch einer Interpretation*, Zürich, 1964.

A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen, 1965.

V. RODZIANKO, *»Filioque« in Patrictic Thought*, u SP, II, TU, 64, Berlin, 1957, 295—308.

J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leiden, 1977.

W. G. RUSCH, *A la recherche de l'Athanase historique*, u *Kannengiesser*, 161—177.

H. SAAKE, *Das Präskript zum ersten Serapionsbrief des Athanasios von Alexandreia als pneuamtologisches Programm*, u *Vigiliae Christianae*, 26 (1972), 188—199.

H. SAAKE, *Beobachtungen zur athanasianischen Pneumatologie*, u *Neue Zeit. fur syst. Theol. und Religionsphil.*, 15 (1973), 348—364.

W. SCNEEMELCHER, *Apologies. Lettres. Écrits ascetiques. Rapport sur l'édition des oeuvres d' Athanase, tome II et* III, u *Kannengiesser*, 189—91.

W. SCNEEMELCHER, *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik*, Thessaloniki, 1974.

W. SCHNEEMELCHER, *Zur Chronologie des arianischen Streites*, u *Theologische Literaturzeitung*, 79 (1954), 393—400.

J. SCHÖMANN, *Eikon in den Schriften des hl. Athanasius*, u *Scholastik*, 16 (1941), 335—350.

E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius. Gesammelte Schriften*, 3, Berlin, 1959.

E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* = ACO.

R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Graz, 1953.

H. J. SIEBEN, *Herméneutique de l'exégèse dogmatique d' Athanase*, u *Kannengiesser*, 195—214.

M. SIMONETTI, *Studi sull'arianesimo*, Roma, 1965.

G. C. STEAD, *Eusebius and the Council of Nicaea*, JThS, 24 (1973), 85—100.

G. C. STEAD, *The Platonism of Arius*, JThS, 15 (1964), 16—31.

G. C. STEAD, *The Significance of the Homousios*, u SP, III, TU, 78, Berlin, 1961, 397—412.

G. Ch. STEAD, *»Homousios« dans la pensée de saint Athanase*, u *Kannengiesser*, 231—253.

H. STRÄTER, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, Freiburg, 1894.

B. STUDER-B. DALEY, *Soteriologie in der Schrift und Patristik*, Herder, 1978.

B. STUDER, *Consubstantialis Patri. Consubstantialis Matri. Une antithèse christologigue chez Léon le Grand*, u *Reveu des Études Augustiniennes*, 18 (1972), 87—115.

A. STÜLCKEN, *Athanasiana*, TU, Leipzig, 1899.

F. A. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Romae, 1956.

J. M. SZYMUSIAK, *Athanase d'Alexandrie, Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite* (SCh, 56), Paris, 1958.

Th. ŠAGI-BUNIĆ, *»Deus perfectus et homo perfectus« a concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451)*, Herder, 1965.

T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature*, Zagreb, 1976.

T. ŠAGI-BUNIĆ, *Formula »istobitan nama« u apolinarističkim borbama*, u *Kačić*, 3 (1977), 55—75.

Th. ŠAGI-BUNIĆ, *Documentatio doctrinalis Ephesino-Chalcedonensis*, u *Laurentianum*, 8 (1962), 499—514.

Th. ŠAGI-BUNIĆ, *De dyophysitismo extra scholam antiochenam*, u *Laurentianum*, 4 (1963), 231—251.

M. TETZ, *Über nikänische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien*, u ZNW, 66 (1975), 194—222.

M. TETZ, *Les écrits »dogmatiques« d'Athanase. Rapport sur les traveaux relatifs à l édition des oeuvres d'Athanase, t, I, u Kannengiesser*, 181—188.

C. N. TSIRPANLIS, *Aspects of Athanasian Soteriology*, u *Kleronomia*, 8 (1976), 61—76.

A. TUILIER, *Le sens de l'apollinarisme dans les controverses théologiques du IVe siècle*, SP, XIII, 2, TU, 116, 295—305.

A. TUILIER, *Le sens du terme homousios dans le vocabulaite théologique d'Arius et de l'Ecole d'Antioche*, SP, III, TU, 78, 421—430.

H. E. W. TURNER, *The Patristic Doctrine of Redemption*, London, 1952.

G. ZAPHIRIS, *Reciprocal trinitarian Relation and Man's Knowledge of God according to st. Athanasius*, TOMOS EORTIOS, 285—377.

P. ZMIRE, *Recherches sur la collegialité épiscopale dans l'Église d' Afrique*, Paris, 1971.

R. WEIJENBORG, *De authenticitate, Antonianum*, 33 (1958), 371 — 414.

M. WILES, *In Defence of Arius, JThS, 13* (1962), 339—347.

A. H. WOLFSON, *The Philosophy of the Churc Fathers*, I, Cambridge, 1964.

BIBLIJSKO KAZALO

A. STARI ZAVJET

Postanak

1, 1 110, 125, 133, 152, 157
1, 1-2, 25 36
1, 2 90
1, 3-2, 4 46
1, 26 97, 58
1, 27 59
3, 19 65

Izlazak

6, 3 91
3, 13-15 34
3, 14 117, 124, 127
4, 11 157
8, 19 158
14, 31 102
32, 4 152
32, 34 152
32, 35 157
33, 15 100
33, 17-18 100
35, 1-2 100
36, 1 127

Levitski Zakonik

11, 45 100

Brojevi

11, 29 91
14, 24 95
23, 19 104, 144

Ponovljeni Zakon

1, 33 101
1, 30 101
6, 4 27,34
32, 17 154
32, 39 27, 100

Jošua

24, 2 34, 144

Suci

3, 10 91
11, 29 91
13, 24-25 91
6, 8 100
15, 14 91

1 Kraljeva

18, 45 96

Psalmi

2, 7 38
13, 1 110, 133, 142
23, 1 125
18, 2 125
23, 2 123
32, 6 120, 129, 136, 141
42, 3 122
44, 2 128
74, 6 118
76, 21 100
44, 7 126
50, 12 97
76, 7 94
64, 10 107
50, 13 91
44, 7-8 129
77, 53 100
81, 6-7 126
93, 1 98
101, 26 126
102, 20 125
81, 5 128
103, 24 141
103, 24 129
103, 29-30 97, 113, 135
103, 30 111, 141
106, 20 129
106, 25 95
105, 20 152
113, 3 125
113, 4 162
115, 11 115
125, 6 159
135, 16 101
138, 7 135, 115
142, 10-11 91
145, 7 107
148, 5 128
148, 7-8 95

Job

1, 6 115
4,18 115
25, 5 115, 125

Propovijednik

3, 11 106
5, 16 105

Mudrost

1, 4 105
1, 5 115
1, 7 115, 135
3, 19 129
12, 1 115

Izreke

3, 19 141
8, 22 27, 89, 128, 130
8, 22-31 46
9, 18 138
26, 4 140

Izaija

1, 11 137
2, 3 163
5, 20 154
7, 2 96
7, 14 96, 165
11, 2 114, 142
22, 13 123
30, 1 91
45, 14-15 126
54, 21 100
48, 16 91, 101
50, 6 167

59, 21 91
61, 1 91, 112, 130, 133
63, 9-10 91
63, 11-12 100
63, 14 100
66, 2 125

Jermija
2, 13 106
10, 10 41

Tužaljke
4, 20 155

Baruh
3, 1 94
3, 10 107
3, 12 107

Ezekijel
11, 24 91
18, 31 95

18, 31-32 97
27, 26 95
28, 2 126
28, 12 115
28, 14 115
36, 26-27 96

Danijel
3, 57 128
3, 86 94
7, 10 99
13, 45 91
14, 4 157

Hošua
13, 4 100

Joel
2, 28 91, 121, 168
2, 29 132

Amos
4, 13 74-75, 89

Jona
1, 4 95, 96

Miheja
2, 7 162

Habakuk
2, 15 162

Hagej
2, 4 101
2, 6 98

Zaharija
1, 6 91, 120, 136
4,5 99, 77
4, 5-6 77, 99
4, 6 77
7, 12 91, 120, 136
12, 1 97

Malahija
3, 6 166

B. NOVI ZAVJET

Matej
1, 23 170
3, 17 38, 171
4, 1 90
4, 11 99
5, 16 35
5, 45-48 35
6, 1 35
6, 8 35
6, 14 35
6, 26 35
7, 6 154
10, 20 92
8, 3 150
10, 25 153
11, 27 131, 37
11, 28 159
12, 24 122, 148
12, 24-25 145
12, 28 145
12, 31-32 145, 146, 149, 153
12, 32 89, 147, 138, 147, 154,158
13, 41 99
13, 49 99
13, 55 151
13, 54 153, 156
14, 25 149
16, 16 130
16, 27 49

Marko
1, 31 150
3, 5 152
5, 17 97
3, 29-30 154, 89
5, 41 150
11, 25 35
12, 6 37
12, 28-32 34
13, 32 130, 131, 37
14, 61-62 37
15, 46 166

Luka
1, 35 99, 136, 137, 166
2, 7 165
2, 21-41 166
2, 23 165
2, 52 29
3, 21-22 90, 92
3, 22 99
3, 23 166
4, 1 90
6, 36 35
10, 10 115
11, 13 35
11, 19-20 156
11, 20 92
11, 27 165
12, 30-32 35
18, 2 102
18, 19 27

Ivan
19, 42 152
24, 39-40 167
1, 1 38, 40, 97, 127, 129, 150, 159
1, 3 46, 111, 126, 129, 131, 135, 141, 148
1, 9 41, 107, 131
1, 12 107
1, 14 47, 39, 26, 168, 171, 150, 159, 150, 97, 129
1, 18 39, 40, 134
3, 3 149
3, 13 47
3, 16 39, 109
3, 18 39
3, 31 89
4, 6 149
4, 9 39
4, 21-22 122
4, 24 155
4, 14 111
4, 26 98
5, 19 135
5, 44 34
5, 27-30 49
5, 43 109
6, 30 152
6, 33 47
6, 38 47
6, 41 47
6, 50 47
6, 51 47
6, 61-63 177
6, 63 155
7, 15 152
7, 19 129
7, 28 41
7, 39 88, 111
8, 26 109
8, 40 150, 129
8, 57 153
9, 5 51
9, 24 154
9, 29 154
9, 32-33 154
10, 21 154
10, 30 124, 131, 150
10, 33 158
10, 35 126
10, 38 156
12, 35 129
12, 46 41
14, 6 90, 108, 114, 122, 159
14, 9 124
14, 10 120, 126, 131, 142
14, 10-11 108
14, 11 150
14, 16 100
14, 16-17 114
14, 17 122
14, 23 107, 119, 120 137
14, 26 141, 92
14, 28 28
15, 26 78, 88, 92, 100, 114, 122, 132
16, 7 109, 139
16, 12-13 147
16, 13-14 132
16, 14 100, 109, 139
16, 14-15 153
16, 15 127, 132, 141
16, 30 131
17, 3 41, 27, 34
17, 3 41, 27, 34
17, 4 109
17, 10 124, 132

Djela Apostolska
1, 4 92
1, 16 136
2, 1-5 92
2, 17 132
2, 36 27
3, 6 32
3, 15 111
4, 24-25 120
7, 51 88
7, 59 37
8, 17 92
8, 30 95
8, 37 92
8, 39 92
17, 26 115
20, 22-23 121
20, 23 136
21, 11 92, 121
20, 28 92
28, 25 120

Rimljanima
1-2 95
1, 2-3 37
1, 3 47, 171
1, 4 111
1, 7 35
1, 25 118
1, 30 139
3, 23 115
3, 30 34
4, 3 105
4, 17 125
4, 24 37
7, 6 95
7, 14 95
7, 25 95
8, 9-11 93
8, 11 108, 111
8, 15 107, 114, 142
8, 16-17 94
8, 25 62
8, 29 28, 113, 141
9, 5 40, 124, 126, 138, 170
10, 9 37
11, 33 105
11, 34 142
15, 16 128
15, 18-19 108
16, 27 107, 34

1 Korinćanima
1, 17 108
1, 24 48, 107, 114, 129, 137, 142
2, 4 109
2, 8 114
2, 10 111
2, 10-12 93
2, 11 83, 94, 115, 142
2, 11-12 110, 114, 132
2, 12 78, 133, 140
2, 14 121
2, 14-15 122
3, 16 93, 134
3, 16-17 112
6, 3 115
6, 11 93, 111, 112
8, 4 34
8, 6 34, 37, 134 141
9, 1 37
13, 13 119
15, 3 168
15, 3-7 32
15, 14 48
15, 28 28
15, 32 123
15, 42 60
15, 49 62

15, 53 167
16, 22 40

2 Korinćanima

1, 2 35
1, 3 87
1, 24 136
2, 8 149
2, 15 112, 134
3, 6 95
3, 17 93
3, 18 62
4, 4 58
4, 14 37
5, 17 63
6, 18 35
5, 27 63
12, 4 109
13, 3 121
13, 13 136

Galaćanima

2, 19-20 108
3, 2 90
3, 14 93
3, 13 63
3, 20 34
4, 6 35, 114, 132 142
4, 6-7 93
4, 7 149
4, 19 112, 134, 149
6, 10 138

Efežanima

1, 13 112, 134
1, 17 107
2, 5-6 48
2, 15 97
3, 16-17 120
4, 3 93
4, 5 119, 137, 149
4, 6 35, 36, 102, 117, 137, 138
4, 24 97
4, 30 93, 112, 134

Filipljanima

1, 18-20 93
1, 19 121, 136
2, 6 134
2, 6-8 150
2, 11 37
3, 3 93

Kološanima

1, 15 28, 58, 141
1, 16 46
1, 17 148, 135
1, 20 121
3, 9-10 149
3, 10 62

1 Solunjanima

1, 9 41
4, 8 93
5, 19 90
5, 23 94

2 Solunjanima

2, 8 94

1 Timoteju

1, 17 34
1, 21 98
2, 5 34, 64, 129
4, 1 120
5, 8 118
5, 21 76, 101, 102
6, 13 32, 102
6, 15 34
6, 16 41

2 Timoteju

4, 1 102

Titu

2, 13 40
3, 4-7 111
3, 5 90, 113, 148
3, 10 103, 139, 144

Hebrejima

1, 2 124, 126
1, 3 40, 41, 107
1, 4 27
1, 5 38
1, 10 46, 126
1, 10-12 125
1, 14 74, 76, 87, 98
2, 16-17 165
3, 5 105
4, 14 37
6, 4 116
6, 4-6 111, 146, 149
9, 8 94
9, 13-14 94
10, 1 98
10, 29 94
11, 6 106
12, 26-28 98
13, 8 125, 166

Jakovljeva

1, 17 115, 41
2, 19 34
3, 9 58

1 Petrova

1, 3 35
1, 9-11 93
2, 5 128
3, 4 115
3, 16 145
3, 19 70, 166
4, 1 47
4, 14 114

2 Petrova

1, 4 112, 113

Judina

6 115, 125
25 34

1 Ivanova

1, 1 38
1, 5 41
2, 23 87, 88
2, 27 112, 133
4, 2 32
4, 2-3 47
4, 12-13 107
4, 13 93, 113, 134
5, 20 40, 41, 124

2 Ivanova

7 47

Otkrivenje

1, 6 35
1, 8 35, 124, 127
4, 8 35
4, 13 128
11, 17 35
15, 3 35
15, 4 34
16, 7 35
16, 12 35
19, 13 38
19, 15 35
21, 32 35

KAZALO OSOBNIH IMENA

DREVNA IMENA

Ahil, arijevac 12
Akacije Cezarejski 145
Aleksandar Aleksandrijski 11, 26, 31
Ambrozije Milanski 22, 162
Andrija Samosatski 22
Antun Pustinjak 10
Apolinar Laodicejski 22, 50-54
Arije 11, 20, 25-30, 44, 54-55
Arsenije melicijevac 13, 14
Auksencije Milanski 162
Bazilije Cezarejski 50
Ćiril Aleksandrijski 22, 23, 56
Dalmacije 13
Damaz, papa 50
Dioklecijan, car 11, 31
Dionizije Aleksandrijski 20, 43
Dionizije, papa 43
Domnus Panonski 32
Epifan Salaminski 22
Epiktet Korintski 22
Eudoksije Carigradski 143
Eunomije Cizički 143
Eustahije Antiohijski 31, 32
Euzebije Cezarejski 13, 26, 32, 33, 77
Euzebije Nikomedijski 13, 26, 143
Filoksen Maburški 23
Filumen 13
Gaj Panonski 162
Grgur Kapadočanin 15, 16, 17
Hilarije Poitierski 17
Hipolit Rimski 38
Hozije Kordubski 31, 32
Izidor Seviljski 23
Julijan Odmetnik 17
Julije, papa 15
Justinian, car 23
Klement Aleksandrijski 43
Konstantin Veliki 12, 13, 14, 15, 26, 31, 32
Konstantin II, car 15
Leon Veliki, papa 23
Liberije, papa 17
Licinije 26
Lucijan Antoihijski 25
Makarije Jeruzalemski 31
Marcel Ancirski 31
Marije Merkator 22
Melicije 31
Novacijan 38, 149
Origen 23, 38, 43, 57, 146, 147
Pavao Samosatski 44, 56
Petar Aleksandrijski 31
Pistos, arijevac 15
Plotin 42
Polemon, apolinarist 22
Porfirije 42
Sabelije 43
Serapion Tmujski 20
Sever Antiohijski 23
Silvester, papa 15, 32
Teodoret Cirski 23
Teodot Bizantski 56
Teodozije, car 50
Teognost 146
Teonas, melicijevac 12
Tertulijan 38
Timotej, apolonarist 22
Timotej Elurski 23
Urzacije 162

Valent, biskup 162
Valent, car 18
Valentin, apolinarist 22
Valentin, gnostik 98
Vincent, prezbiter 32
Vito, prezbiter 32

B. NOVIJI AUTORI

B. Altaner- A. Stuiber 19, 24
I. Backes 23, 33, 35, 37, 44,
M. Aubinau 20, 31 48, 83
G. Bardy 20
L. W. Barnard 10, 12, 13, 14, 19, 29, 31, 43
R. Baumer 32
P. Benoit 32
J. B. Berchem 80
P. B. T. Bilaniuk 67, 84
E. Boismard 40
E. Boularand 26, 28, 29, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50 55
P. Th. Camelot 10, 11, 12, 17, 19, 26, 31, 32, 59, 60, 61, 62, 64, 65 66, 67
H. von Campenhausen 10, 11, 19, 24
L. Cerfaux 37, 40
V. C. Clercq 11, 13, 16, 17, 18
O. Cullmann 32, 37, 40
I. H. Dalmais 67
D. Dimitrijević 68
H. Dőrries 20
G. L. Dossetti 33
B. Duda 40
R. Y. Ebied-L. R. Wickham 22, 23
O. Faller 22
G. Florovsky 84
P. Galtier 68
A. Gesche 54, 55
K. M. Girardet 12, 13, 14, 16, 17, 19, 31, 32
A. Grillmeier 26, 28, 29, 31, 33, 40, 42, 47, 50, 51 52, 53, 54, 55, 68, 70
J. Gross 59, 60, 66, 67
A. de Halleux 34, 35, 36
A. Hamman 20, 162
R. P. C. Hanson 32, 33
E. Hammerschmidt 44
H. von Harnack 26, 29, 55, 62, 63, 67
D. L. Holland 33
A. Heron 21, 74, 76, 77
H. Jorissen 77, 79, 81, 82
Ch. Kannengiesser 11, 14, 15, 19, 26, 31, 59, 60, 61, 65, 66, 68
J. N. D. Kelly 26, 29, 32, 33, 34, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 50, 52, 53, 54, 55, 57
H. Knecht 80
H. Kraft 43, 44
A. Laminski 21, 74, 79, 80, 81, 82, 83, 84
G. Larentsakis 10
J. Lebon 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 43, 44, 68, 70, 74, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 89, 126, 128
J. M. Leroux 10, 17
J. Liébaert 27, 29, 52, 53, 54, 55, 57, 68
J. Lippl 10, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 24
F. Loofs 29
V. Losky 81
A. Louth 68
G. Madec 22
M. Mandac 18, 37, 48, 84, 143, 145
J. D. Mansi 23
A. Martin 10, 12, 13, 14, 31
E. P. Meijering 11, 28, 60, 65
P. Meinhold 10
E. D. Moutsoulas 22, 23, 24, 53, 54
P. Merendino 60
E. Mühlenberg 22
R. A. Norris 52
H. Nordberg 19
I. O. de Urbina 26, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 40, 41, 42, 44, 50, 55
Ch. Pietri 15, 16, 17
T. E. Polllard 27, 29
G. L. Prestige 28, 42, 43, 44
K. Rahner 40
M. Richard 68
F. Riecken 28, 29, 35, 44
H. de Riedmatten 51, 52, 53, 54
D. Ritschl 19, 62, 67, 84
A. M. Ritter 44
V. Rozdianko 79, 81, 82
J. Roldanus 19, 20, 21, 22, 24, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66 67, 68, 70, 81, 84, 145
H. Saake 21, 74
W. Schneemelcher 13, 14, 19, 26, 43, 60, 63, 66
J. Schömann 59, 80, 81
E. Schwartz 12, 13, 14, 15, 16, 19, 22, 23, 24, 31
R. Seeberg 10, 26, 38, 50, 63, 84
M. Simonetti 29
G. C. Stead 29, 40, 42, 43, 44
H. Strater 22
B. Studer- B. Daley 47, 50, 55
B. Studer 22, 23, 66
A. Stülcken 22
J. M. Szymusiak 12, 13, 14, 19, 26, 162
T. (h) Šagi-Bunić 22, 23, 42, 43, 44, 50, 51, 52, 53 54, 68, 164
M. Tetz 19
A. Tuilier 28, 43, 44
W. Turner 60
G. Zaphiris 60, 65, 81
P. Žmire 12
C. Vagaggiani 31
R. Weijenborg 21
M. Wiles 29
A. H. Wolfson 29

S A D R Ž A J

Predgovor 5

U V O D

P r v o p o g l a v l j e : ANTANIZIJEV ŽIVOT I DJELO

Atnazijevo značenje 9

Atanazijev životni put 10

Od rođenja do Nicejskog sabora 10

Izbor za biskupa i progonstvo u Trier 11

Povratak u Aleksandriju 346. 15

Od 346. do 362. 17

Zadnje Atanazijeve godine 18

Atanazijevi spisi 19

Atanazijeva djela 19

Pisma Serapionu 20

Pismo Epiktetu 21

D r u g o p o g l a v l j e : POZADINA ATANAZIJEVA NAUKA O KRISTU

Arijevstvo 25

Arije 25

Arijevski nauk o Božjoj Riječi 26

Nicejski sabor i njegovo Vjerovanje 30

A. Riječ o samom Saboru 30

B. Nicejsko Vjerovanje 32

1. Postanak i ustrojstvo 32

Postanak 32

Ustrojstvo 33

2. Raščlamba Vjerovanja 34

Jedan Bog 34

Otac 35

Svevladar 35

Stvoritelj svega vidljivoga i nevidljivoga . . . 36
Jedan Gospodin Isus Krist 36
Sin Božji 37
Rođen iz Oca 38
Jedinorođenac 39
Iz očeve biti 39
Bog iz Boga 40
Svjetlo iz Svjetla 41
Istinski Bog iz istinskog Boga 41
Rođen, a ne stvoren 41
Istobitan s Ocem 42
Po njemu je sve postalo što je na nebu i na zemlji . 45
Nicejska kristologija 46
Duh Sveti 49
C. Značenje Nicejskog sabora 49

Kristološka krivovjerja 50
1. Apolinarizam 50
2. Arijevo poimanje Utjelovljenja 54
3. Psilantropizam i adopcijonizam 55
4. Docetizam 56
5. Origenizam 57

Treće poglavlje: ATANAZIJEVA MISAO O KRISTU I NJEGOVU DJELU

A. **Isusovo djelo** 58
1. Iskonski čovjek 58
Čovjek slika Božja 58
Čovjek je »logičan« 59
»Um« je značajka čovjeka 59
Bogospoznaja 60
Čovjek je stvoren neraspadljivim i besmrtnim . . 60
2. Čovjek je pao 61
3. Obnovljeni čovjek u Kristu 62
Isus uspostavlja Božju sliku u čovjeku 62
Utjelovljenje je počelo spasenje 63
Obnova bogospoznaje 64
Spasiteljska vrijednost Isusove smrti i uskrsnuća . . 65

Pobožanstvenjenje 66
Posinovljenje 67
B. **Isusova osoba** 68
1. Isusova stvorena duša 68
2. Kristovo biće 71

Četvrto poglavlje: ATANAZIJEVA PNEUMATOLOGIJA

A. **Nauk »Tropika«** 73
1. Krivovjerne teze 73
2. »Tropovski« dokaz i Atanazijevo pobijanje . . . 74
Am 4, 13 74
1 Tim 5, 21 76
Zah, 4, 5—6 77
»Razumski dokaz« 77
B. **Atanazijev nauk o Duhu** 78
1. Duh Sveti pripada Trojstvu 78
2. Odnos Duha prema Bogu Ocu 78
3. Duh prema Sinu 80
4. »Izlaženje« Duha iz Sina 81
5. Duh Oca i Sina 82
6. Obilježja Duha Svetoga 82
7. Duh u trojstvenim djelima 83

PRIJEVOD

PRVO PISMO SERAPIONU

Razlozi za postanak pisma 87
Vjera se u božansku Trojicu uzajamno uvjetuje 88
Osnovi arijevske i »tropovske« zablude 89
Svetopisamsko nazivlje za Duha Svetoga 89
Sveto pismo posebnim riječima određuje Duha Svetog . . 90
Novozavjetni način govora o Duhu 92
Riječ »duh« u Pismima znači čovjekov duh i vjetar . . . 94
Duhom se naziva i smisao biblijskih izreka 95
Duh u Am 4, 13 označuje naš duh 96
Značenje izričaja »učvršćeni grom« u Am 4, 13 i »tropovsko« pozivanje na 1 tim 5, 21 97

Pisma Duha ne nazivaju anđelom 98
Duh je Sveti, a ne anđeo, predvodio izraelski narod . . 100
Pobija se krivo tumačenje 1 Tim 5, 21 101
Duh pripada nevidljivom Trojstvu, a anđeli su službenici . 102
Tropici uče da je Duh Sinu brat ili da mu je Otac djed . . 103
U Bogu postoji samo jedan Otac i jedan Sin 104
Spoznavanje Trojstva nadmašuje našu pamet 105
Priroda je tajanstveno satkana 106
Jedinstveno je djelo božanske Trojice 106
U Trojstvu su božanska Trojica najuže sjedinjeni i povezani 108
Duh je u Sinu i Sin u Duhu 109
Duh dolazi iz Boga. On je Duh svetosti i obnovljenja . . . 110
Duh je životodajan. On je pomazanje i pečat 111
Po Duhu smo zajedničari Boga. U njemu Otac po Riječi sve stvara i obnavlja 112
Duh je Duh sinovstva, Mudrosti i Istine 113
Duh je neraspadljiv i nepromjenljiv. Uvijek je isti i posvudašnji 114
Duh daje udioništvo na sebi. On je posvema jedan . . . 116
Sažetak vjerovanja u općoj Crkvi 117
Uistinu postoji Trojstvo 117
Vjera, krst i milost odnose se na Trojstvo 118
Trojstvena je djelatna moć samo jedna 119
Osuda tropika 121
Atanazijev osvrt na ovo Pismo 122

DRUGO PISMO SERAPIONU

Povod za pismo. Arijevska su pitanja nerazborita i nerazumna 123
Sin je vječan, svemoguć. On je pravni Bog. Očev je odsjaj . 123
Sin je svemoguć, nepromjenljiv i nezamjenjiv 124
Sin je »onaj koji jest«. Stvoritelj je i istinski Bog . . . 125
Sin je istobitan s Ocem 126
Sin je stoga istobitan s Ocem što mu je Sin 127
Sažetak vjere u Krista 128
Pisma znaju kad se govori o Isusovu božanstvu, kad o čovještvu 129
Tumačenje Mk 13, 32 130

TREĆE PISMO SERAPIONU

Spoznajom Sina upoznajmo Duha Svetoga 132
Duh dolazi iz Boga 133
Duh je pomazanje i pečat. On je jedan 133
Sin i Duh su posvuda. Oni stvaraju 135
Otac stvara po Riječi i Duhu. Prorok govori po Riječi i Duhu 135
Trojstvo je nerazdjeljivo 136
Trojstvo je vječno 137

ČETVRTO PISMO SERAPIONU

Krivovjerci postavljaju zlobna pitanja 139
Na bezumna pitanja ne treba odgovarati 139
Duh poput Riječi nadahnjuje i stvara. Trojstvo je jedinstveno 140
Duh se nalazi u Bogu i vlastit je Sinu 141
Otac je Otac, Sin je Sin i Duh je Duh 142
Vjerujemo u Oca i Sina i Duha Svetoga 143
U Trojstvu je jedno božanstvo, jedna vjera i jedno krštenje 144
Teško je naći duboki smisao skrit u Mt 12, 31—32 . . . 145
Zajednički sud Origena i Teognosta u pitanju hule na Duha 146
Origenovo tumačenje Mt 12, 32 146
Teognostovo mišljenje 147
Provjera i prosuđivanje Origenova i Teognostova mišljenja 147
Mt 12, 31—32 ne odnosi se na pad poslije krštenja. Tumači Heb 6, 4—6 149
Cijelo božansko Pismo naviješta Gospodinovo utjelovljenje 149
Krist je Bog i čovjek 150
Farizeji su izravno griješili protiv Kristova Duha . . . 151
Obje se hule iz Mt 12, 31—32 odnose na Krista 153
Hula se protiv Duha odnosi na samog Gospodina 153
»Sin čovječji« i »duh« u Mt 12, 32 odnose se na samoga Krista 154
Isus je u Duhu Svetom činio čudesna djela 155
Farizeji u bezboštvu nadvisuju pogane 156
Farizeji su Isusa kao čovjeka prezreli, kao Boga zanijekali 157
Tko Krista prizna Bogom i čovjekom vječno će kraljevati . 158

PISMO EPIKTETU

U općoj Crkvi vrijedi samo Nicejsko vjerovanje 162

Pregled kristoloških zabluda 162
Razlozi potankoga odgovaranja na sopmenute zablude . . 163
Isusovo tijelo nije istobitno s božanstvom Riječi 164
Uzeo je s nama jednako tijelo 165
Tijelo nje Riječ već pripada Riječi 166
Utjelovljenjem je spašen čitav čovjek 167
Isusovo tijelo nije istobitno s božanstvom Riječi . . . 168
Riječ je izašla iz Marije da bi otkupilo ljudski rod . . . 169
Iz Marije iziđe Krist, Gospodin, Bog 169
Samo je Marijin Sin utjelovljena Riječ Božja 170
Riječ je kao čovjek izašla iz Marije 171

Bibliografija 173

Biblijsko kazalo 179
A. Stari Zavjet 179
B. Novi Zavjet 180

Kazalo osobnih imena 183
A. Drevna imena 183
B. Noviji autori 184

Sadržaj 187